إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٢٧ ـ ٩

الألفاظ الفارسية في آثار الجاحظ

محمدعلى آذرشب*
آذرتاش آذرنوش**
على أسودى***

الملخص

يعدّ العصر العباسى فترة ذهبية للأدب والعلم فى التاريخ الإسلامى وقد تسربت الثقافة الفارسية فى المجتمع العباسى وتبلورت ملامحها فى طيّات كتب الأدب وأضابيرها حتى اعتبر البعض ذلك سيطرة الأثر الفارسى ونفوذه الغالب ولكن هل هم مصيبون فيه؟ لقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال ولقد تراءت بين حين وآخر وقد اتسمت الثقافة فى هذا العصر بطابع فارسى واستمدّ المجتمع العباسى فى عصره الأول بعض العناصر الثقافية من الثقافة الفارسية وتبلور بذلك الأثر الفارسى فى تكوين الثقافة الإسلامية. لقد تواردت الألفاظ الفارسية ذات دلالات مختلفة لتكشف ظاهرة التفاعل والتمازج الثقافى الذى مهّد الأرضيّة لتشييد صرح الثقافة الإسلامية الراقيّة بما تداخل فيها من الأثر الفارسى.

وقد قمنا بضبط ألفاظ الثقافة العباسيّة مصنّفة فى مجالات الحياة المختلفة، وموثقة فى ضوء نصوص كتب الجاحظ، مع دراسة دلالتها بدقّة فى ضوء معاجم التراث العربى وتأصيل الدخيل من الفارسية . وتعدّ أعمال الجاحظ من خير النماذج التطبيقية للحضور الفارسى فى الثقافة الإسلامية .

وقد توصّلنا إلى أنّ هذا الأثر الفارسى ينمّ عن ظروف مهّدت الأرضية للتواصل والتفاعل بين الثقافات الوافدة فى العصر العباسى ما نتجت عنه الحضارة الإسلامية وطليعة التطور فى جميع المجالات العلمية والثقافية وصوّرنا بذلك جانباً من هذا التواصل.

الكلمات الدليلية: الجاحظ، الثقافة الإسلامية، الثقافة الفارسية، التفاعل، الحضارة.

* . أستاذ بجامعة طهران، إيران.
** . أستاذ بجامعة طهران، إيران.
*** . طالب مرحلة الدكتوراه بجامعة طهران فرع اللغة العربية وآدابها، إيران. aaswadi@yahoo.com

التنقيح والمراجعة اللغوية: د. مهدى ناصرى
تاريخ الوصول: ١٣٩٢/٥/١٢ش تاريخ القبول: ١٣٩٢/١١/٠١ش

المقدمة

لابدّ للقول من أنّ انتشـــار الثقافة الفارسية كانت نتيجة التواصل بين العنصر العربى والفارســى والتفاعل فيما بينهما لتلبية حاجات حضارية وثقافية ولم يكن انفعالاً لكل ما هو فارســى وأخذه دون حاجة ماســة. لقد اتســعت الأقطار الإســلامية وتكاثرت الرحلات واســتوطن العرب مناطق مأهولة بالعجم والعكس بالعكس. فمن الطبيعى أن يحـدث تفاعلٌ حضاريٌ أدّى إلى ازدهــارٍ علميٍ وحضاريٍ وثقافيٍ لم تعهده العرب من قبــل، جعل المؤرخين الكبار كعبدالعزيز الدورى وفاروق فوزى أن يســمّوا هذا العصر بعصر الازدهار والقوة وهذا الأخير قد عنون كتابه باسم عصر القوة والازدهار.

إنّ الدولة العباســيّة كانت تمتدّ من حدود الصين وأواســط الهند شــرقاً إلى المحيط الأطلســى غرباً، ومن المحيــط الهندى والقرن الأفريقى جنوباً إلــى بلاد الترك والخزر والروم والصقالبة شمالاً، وبذلك كانت تضمّ بين جناحيها بلاد السند وخراسان وماوراء النهر وإيران والعراق والجزيرة العربيّة وبلاد الشام ومصر والمغرب. وهى أوطان كثيرة، تعيش فيها منذ القدم شــعوب وأقــوام وجماعات متباينة فى الجنــس واللغة والثقافة، غــير أنّها لم تكد تدخل فى نطــاق الثقافة العربية حتى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعنصر العربى امتزاجاً قوياً، فإذا بنا إزاء حضارة تتألّف من أجناس وعناصر مختلفة، فمضت هذه الأجناس تنصهر فى الوعاء العربى حتى غدت كأنها جنس واحد.

«وقد تميّز العصر العباســى باختلاط كبير بين الأمم المفتوحة وامتزاجها فى السكن والمصاهــرة وفى الحياة الاجتماعيــة والمهن والحــرف.. الخ. وكان وراء هذا الامتزاج الدموى بين العناصر والشــعوب والأقــوام المختلفة امتزاج روحــى عن طريق الولاء الذى شرعه الإسلام، والسياسة الحكيمة، التى قامت على التسامح والاحترام المتبادل، فتحول الولاء إلى الكيان الواحد إلى رابطة تشــبه رابطة الدم، فالشخص يكون فارساً أو هندياً أو رومياً أو حبشــياً ويكون عربى الولاء، بل إنّ الرقيق كانوا بمجرد تحريرهم يصبحون موالى لأصحابهم ويُنســبون إلى القبائل العربية مثلهم مثل أبنائها الأصليين.» (الحوفى، لاتا: ٣٤)

ويتابع الحوفى قوله: «وفى هذا الســياق الحضارى والمنــاخ الفكرى المواتى أقبل

الفـرس –مثلاً – على التعرّب إقبالـاً منقطع النظير، فقد أكبّوا على تعلّم العربية إلى أن أتقنوها واتخذوها سـريعاً للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم.» (الحوفی، لاتا: ٣٤) «بحيث لانكاد نتقدّم فی العصر العباسـی حتی يصبح جمهور العلماء والكتّاب والشـعراء منهم، فهم يقبلون على دراسـة الشريعة الإسـلامية ويتألق فيها نجم أبی‌حنيفة وتلاميذه، وهم يقبلون على جمع العربية وتدوين أصولها النحوية على نحو ما هو معروف عن سـيبويه، وهم يقبلون على صناعة الكتابة على نحو ما هو معروف عن ابن المقفع، وهم يقبلون على الشعر بحيث يصبح أعلامه النابهون منهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبی‌نواس.» (خلف، ٢٠٠٨م: ٢٨)

إنّ الثقافة الفارسية شاعت على ألسنة كثيرين فی الحياة اليومية فی العصر العباسی وبسـبب ذلک ولأنّها كانت لغة الحضارة الفارسـية دخل منها إلى العربية ألفاظ كثيرة، وخاصة ما اتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس.

«ولم تعـدّ هذه الألفاظ والكلمات غـزواً للعربية، وكثيراً ما كانت تعرّب بحيث تتّفق واللسـان العربی، وقد ألّـف العرب فيها مصنّفات كثيرة تمييزاً لهـا وتعريفاً بها. وبذلک اتّسـعت العربية بفضل هذا الاحتكاک الثقافی الواسـع، وتحوّلت من لغة البدو القديمة إلى لغة حضارية مع المحافظة على مقوّماتها ومكوّناتها الأساسـية وأوضاعها وأصولها الاشتقاقية والصرفية والنحوية.» (ضيف، ١٩٩٨م: ٩٢)

لقد زخّرت مؤلفات الجاحظ بالإشراقات الدلالية وكتابات الجاحظ تكشف الستار عن واقع فی العصر العباسـی وهو الحضور الواسـع والتواجد الغفير للألفاظ الخاصة بالحضارة والثقافة الفارسية فحينما يتحدث الجاحظ عن حوار جرى بين تاجر للدواب وبـين الحجاج يحكی قائلا: «شـريكانَنا فی هوازها وشـريكانَنا مدينهـا.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ١/١٦١)

ويعلق الدكتور حجازی: «من النص نرى أنّ التاجر اسـتخدم كلمة شـريكانَنا بدل شركائنا وبذلک لم يتحدث بتركيب مألوف عند الفرس.» (حجازی، ٢٠٠٥م: ٢٤٧)

كما تشـير مصنفات الجاحظ إلى وفرة الألفاظ الفارسية فی البصرة والكوفة حيث يقـول: «ألا تـرى أنّ أهل المدينـة لم تزل فيهم ناس من الفرس فی قـديم الدهر علّقوا

بألفاظ من ألفاظهم ولذلك يسمّون البطيخ الخربز ويسمّون السميط الرُزدَق ويسمّون المسحاة بال.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ١/١٩١)

وتشتمل هذه الألفاظ على الثقافة المادية والمعنوية ويقول صاحب كتاب ذم أخلاق الكتاب منتقداً الجاحظ فى نقل هذه الأمور قائلاً: «وهذه الألفاظ تدور على ألسنة الأكثرية من أفراد المجتمع حتى المثقفين من الكتاب فى هذا العصر كانوا مزهوين بكل ما هو فارسى.» (الجاحظ، ١٩٨٧م: ٤٣) ولكن هل هذا اختلاب واجتذاب أم حاجة وتفاعل؟

لم يكن لانتشار اللغة الفارسية فى المجتمع العباسى أثر سيئ و دور رئيس فى تفشى عيوب الكلام واللحن واللكنة بل له تأثيرٌ جليٌ فى ازدهار العلم والنضج الفكرى وإن لم يكن كذلك لما أشار الجاحظ إلى فصاحة أهل البصرة حيث يروى ردّ ابن‌المناذر على من عيّر أهل البصرة قائلاً: «أمّا ألفاظنا فأحكى ألفاظ القرآن وأكثرها لها موافقة ... قال عزّ وجلّ وجفان كالجوابى وقدور راسيات وأنتم تسمّون القدر برمة وأنتم تسمّون البيت علية إذاً كان فوق البيت ونحن نسمّيها غرفة قال الله: غرف من فوقها غرف.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ١/١٨-١٩)

«وكانت الثقافة الفارسية الشعبية أبعد تأثيراً فى المحيط العربى لهذا العصر، فقد دخل الفُرس فى الإسلام واقتبس العرب كثيراً من أساليبهم فى المطعم والملبس وبناء القصور وتنظيم إدارة الدولة وترتيب الخدم والحشم، وآداب السلوك بين أيدى الملوك والرؤساء.» (خلف، ٢٠٠٨م: ٣١)

إنّ هذه الحركة الحضارية الرائعة كانت ذات آثار عظيمة فى تاريخ النهضة العلمية والثقافية العربية – الإسلامية، والتى ماكانت لتبلغ هذا الطور المتقدم لولا المناخ الفكرى – الاجتماعى والسياسى المؤاتيين ولولا الانفتاحية الحضارية الخصبة، التى غذّت فروع المعرفة الإنسانية المختلفة. ولولم يكن المناخ حضارياً فى روحه وجوهره قبل التلاقح مع الثقافات والعلوم العالمية، لما استطاع استيعاب، وتمثّل تلك النزعات والتيارات الفلسفية والفكرية العديدة، وصهرها فى بنيته العربية المعروفة بخصائصها ومكوّناتها وملامحها الأهلية، إضافة إلى تطلّعاتها الإنسانية – الاجتماعية الشاملة.

المجالات الدلالية

لقد تنوّعت المجالات التى تترک ملامح الأثر الفارسى على الثقافة الإسلامية فى العصر العباسى حسب تنوع الحاجات والدوافع التى أدّت إلى استخدامها وقد قمنا بضبط تلك الملامح الدلالية الموجودة فى أعمال الجاحظ. وإليكم تلك المجالات:

الأطعمة والأشربة والحلويات

فى هذا الإطار نجد أنواع الطبيخ وأدوات الطبخ وأوانيه وما يخصّ الطعام وكذلك الأشربة وأنواعها وأوانيها نشير إليها:

الأطعمة

السكباج

وردت هذه اللفظة فى أماكن كثيرة من كتب الجاحظ ففى البخلاء يحكى «أنّ رجلاً اشترى بصلاً بدانق وباذنجان بدانق وقرعة بدانق فإذا كان أيام الجزر فجزرا بدانق وطبخه كله سكباجاً.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٢٢) وقال عنه أدى شير «بأنّه مرق يعمل من اللحم والخل ومعرب سكباً وهو مركب من سک أى خل وبا.» أى الطعام (أدى شير، ١٩٩٨م: ٨٥) «وفى معجم استاجينس فسرت اللفظة نوع من الطعام يعمل من اللحم والطحين الأبيض والجزر.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ٦٨٨)

الشبارقات

ومن الأطعمة الشبارقة «قال ما أدمک قال: الشبارقات والأخيصة والفالوذجات.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٢٠٣) قال الجواليقى عنها: «بأنّه بيشارة الفارسية وهى قطع اللحم.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٠٤) وقال عنه الخفاجى: «بأنّه معرب شفارج وتقول العامة له الفيشارج.» (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ١٥٨)

البزماورد

يقول الجاحظ «لم يلبث الفضل أن أتى بصفحة ملآنة من فراخ الزنابير ليتخذ له منها

بزماورد.» (الحيوان، لاتا: ٩١/٦)

ويعلق ابن السكيت بأن أصله زماورد والعامة تقول بزماورد. (ابن السكيت ،١٩٩٢م:ص ١٦٧) ويفسر صاحب القاموس بأنه الطعام الذى يعد من البيض واللحم والمادة من ورد. (الفيروزآبادى، لاتا:ج ٤٧٣/٢) وفى كتب الأدب هو طعام يقال له لقمة القاضى ولقمة الخليفة. (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ١٣٩) وفى معجم استاينجس هو حلوى تصنع فى المناسبات أو هو نوع من الشطائر. (استاينجس، ٢٠٠٩م: ١٨٤)

الطباهج

وقد ذكرها الجاحظ «فلم يلبث الخراسانى أن سمع نشيش اللحم فى المقلى وشم الطباهج.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٢٣) جاء فى القاموس «الطباهجة هى اللحم المشرح معرب تابهه والمادة طبهج.» (الفيروزآبادى، لاتا: ٥٦/٣) واعتبر ادى شير «بأنّها معربة تباهة وهو طعام يتخذ من البصل واللحم.» (أدى شير،١٩٨٠م: ١١١)

الكامخ

ذكر الجاحظ فقال: «أتى قاسم التمار منزل ابن أبى‌شهاب وقد تعشى القوم وجلسوا على النبيذ فأتوه بخبز وزيتون وكامخ.» (الجاحظ، لاتا: ١٢/٤)

«ففى المعرب إنّه معرب وهو ما يؤتدم به.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٩٨) وروى ابن‌دريد حكاية أنّها «جاء أعرابى وقدم إليه الكامخ فقال: أيكم كمخ به!.» (المصدر نفسه: ٢٩٩) وفسّر صاحب منهاج البيان بأنّه «طعام من الدقيق والملح واللبن ينشف فى الشمس ثمّ يطرح عليه الأبازير.» (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ٢٢٦) والذى يبدو صحيحاً قول أدى شير «أنّه معرب كامه أى مريئ وهنيئ.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ١٥٦)

النيمبرشت

قال عنه الجاحظ: «ومن اللبأ واللبن ومن البيض والنيمبرشت.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٧٧) وفسّرها أدى شير بأنّه ما يشوى نصف شيئ ومركب من نيم أى نصف و برشت أى مشوى (أدى شير، ١٩٨٠م: ١٣٧) ولم يشر معجم آخر على هذه اللفظة.

الخشکار

وقد تحدث عنه الجاحظ «فيقوم الحواری المتلطخ مقام الخشكار النظيف.» (الجاحظ، ۱۹۹۹م: ۹۶) «وهو ما بقی فی المخل بعد الانتخال.» (ادی شیر، ۱۹۸۰م: ۵۵) وأكدّ على فارسيته معجم استاينجس بأنّه «نوع من الدقيق الجيد يعمل منه الخبز اللذيذ أو هو ما يدعى بالخبز الأبيض.» (استاينجس، ۲۰۰۹م: ۴۳۳)

الخشکنان

قال عنه الجاحظ: «وقد عاب ناس من أهل المازج بأمور منها أنّ خشكنانهم من دقيق الشعير وحشوه الذی فيه من الجوز والسكر من دقيق خشكار.» (الجاحظ، ۱۹۹۹م: ۱۲۲) والذی يبدو صحيحاً أنّه كان «نوعاً من الكعک يحشی بالجوز والسكر والفستق ويكون على هيئة الهلال.» (دوزی ، لاتا: ۱۴۵) ومنه قول الراجز:

يا حبّذا الكعک بلحم مثرود   وخشكنان وسويق مقنود

(الجواليقی، ۱۹۶۱م: ۱۳۴)

الجوزنيج

«وهذه حلوی كانت تحشی الجوز وهو تهريب كوزينه.» (أدی شیر، ۱۹۸۰م: ۴۸) وقد ذكره الجاحظ بقوله: «الإيثار بخبز الخشكار على الحواری والباقلی على الجوزنيج.» (الجاحظ، ۲۰۰۱م: ۲۶۶)

الفانيذ "الفانيد"

وهو نوع من الحلوی وقد ذكره الجاحظ فی مجال وصفها كدواء «اشتكيت يوماً صدری، من سعال كان أصابنی، فأمرنی بالفانيذ السكری.» (الجاحظ، ۱۹۹۹م: ۳۱) «وهو معرّب فانيد نوع من الحلوی يصنع من دقيق الشعير والسكر الترنجبين.» (أدی شیر، ۱۹۸۰م: ۲۱)

الأسماک

«ويذكر الجاحظ أسماء فارسية للأسماک منها البرستوج.» (الجاحظ، لاتا: ۲/۲۵۹-

١٠١/٤) كما وردت أسماء أخرى للمأكولات نحو الكعک (الجاحظ، لاتا: ١٨٨) والجردقة وهی معربة گرده (الجاحظ، لاتا: ٢٠١) والفالوذج (الجاحظ، لاتا: ٢٠٣) «والعرب يسمّيه صيرطراطا سمّيت بذلک للاستراط وسرعة البلع.» (ابنقتيبة، ١٩٩٢م: ١٤٣) شاهسفرم (الجاحظ، لاتا: ٣٦٦/٢) باذنجان (الجاحظ، لاتا: ١٢٢) والطبرزد (الجاحظ، لاتا: ٢٧٣/٣؛ الجاحظ، لاتا: ٩٣/٣) «مرکب من طبر أی فأس وزد أی مضروب لذلک سمّيت طبرستان باسمها.» (الجواليقی، ١٩٦١م: ٢٨٨؛ الفيروزآبادی، لاتا: ٥٢/٣٣) نشاستج (الجاحظ، لاتا: ٨٢/١؛ الجاحظ، لاتا: ٣١) «وهو معرّب نشاسته.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ١٥٣) ماش (الجاحظ، لاتا: ٢٧٣/٣) «وهو نبت معروف يضمد به الأعضاء فيسكن ويضعف الأسنان.» (الدميری، ١٩٩٨م: ١٩٦/٢) لوبيا (الجاحظ، لاتا: ٢٤٨/٣) وهو البرغل المعروف وقد وردت عنها اللوبياء واللوبياج (الجواليقی، لاتا: ٣٠٠) وأبزار (الجاحظ، لاتا: ٧٧) «جمعه أبازير أصله البزر بفتح الباء وسكون الراء وهو الحب والتابل بشكل عام يستخدم فی الطعام.» (الجواليقی، ١٩٩٨م: ١٩) دار صينی (الجاحظ، لاتا: ١٢٢) «وهو تابل معرب دارچين أی شجرة هندية.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ٦٠) ترنجبين (الجاحظ، لاتا: ٤٢٣/٥) «وهو معرب "تر" أی رطب و"انگبين" أی العسل وهو العسل الرطب.» (علی اکبر دهخدا، ١٣٧٣ش: مادة ت) الزردج (الجاحظ، لاتا: ٨٢/١) «وهو معرب زرده معناه المصفر» (الخفاجی، ٢٠٠٣م: ١٣٩؛ ادی شير، ١٩٨٠م: ٧٨) والفستق (الجاحظ، لاتا: ٣٦٦/٢) «وهو معرب بسته حمل شجر كالبندق.» (القالی، لاتا: ٥٥٧؛ الفراهيدی، ١٩٨٧م: ٤٨٩/٣) الخربز (الجاحظ، لاتا: ١٩/١) «وهو البطيخ وأهل الحجاز يطلقونه علی البطيخ الأصفر.» (الجواليقی، ١٩٦١م: ١٣٧) وهذا صحيحٌ والنقل (الجاحظ، لاتا: ٢١١) وهو ما يؤكل مع الشراب والطعام.

التمور

وبقوله: «إذا أطعمتهم اليوم البرنی أطعمتهم غدا السكر.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٢٤) قال عنه أدی شير: «بأنّه معرّب برنی والصحيح أنّه معرّب برنيک أی الثمر الجيد.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ٢١) «كما يذكر أسماء تمور مسماة بأسماء فارسية منها البرنی

وأصل البرني بارنيک أي الثمر الجيد.» (التونجي، ٢٠٠٨م: ٦٤) «ويقارنه بمشان الكوفة قائلاً: «قد زعم أهل البصرة أنّ مشان الكوفة قريب من برني الكوفة.» (الجاحظ، لاتا:٤/١٣٠)

ويذكر الشهريز "السهريز" «ويبقى تمرهم الشهريز عشرين سنة ثمّ يخلّط بغيره فيجيئ بالدبس الكثير والعذب الحلو والخاثر.» (الجاحظ، لاتا: ٤/ ٢٤٥؛ الجاحظ، لاتا: ١٩٧) «والبعض يسميه الأوتكي.» (الجواليقي، ١٩٦١م: ١٨٩؛ الخفاجي، ٢٠٠٣م: ١٤٨)

كما يذكر الجيسران «جاءنا طبق عليه ربط سكر وجيسران أسود.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٩٧و١٢٤) وهو معرب كيسران وهو الذوائب. (الفيروزآبادي، لاتا: ١/٥٥٦)

ويذكر نرسيان ويروي عن رجل قال فيه: «ما شيئ أطيب من نرسيان كأنّها آذان النوكي عليتها بزبدة.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ٢ /٢٤٤)

الأشربة

الكوشان

وهو عصير العنب فارسي معرب وقد ذكرها الجاحظ: «هم آدم العميان وجيد في الكوشان ودواء للكليتين.» (الجاحظ، لاتا: ١/٢٣٤)

الدوشاب

وقد وصفه الجاحظ بأنّه «دسيس من الحرفة وكيد من الشيطان.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٦٤) وأصله عصير التمر وشرابه وما يعصر من كل فاكهة حلوة.

الدستفشار

قال عنه الجاحظ: «ابعث إلى بعسل من عسل خلار من النحل الأبكار من الدستفشار.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ٢/١٠٣) «ومركب من "دست" و"أفشار" أي المعصور باليد.» (أدي شير، ١٩٨٠م: ٦٤)

السكنجبين

«قال الجاحظ يمتدح طعمه بالماء.» (الجاحظ، لاتا: ٥/١٤٦٩) «وهو مركب من

"سـركه" و"انگبين" أى مزيج الخل والعسـل ويـراد بها كل شـراب حامض وحلو.» (الشرتونى، ۲۰۰۳م: ۱/ ۵۲۹)

الجلّاب

وقد ذكره الجاحظ «وفى الماء أطيب شـراب عمل وركب مثل السكنجبين والجلاب والبنفسـج.» (الجاحظ، لاتا: ۱٤٦/٥) «وهو معرّب گلاب الفارسية أى ماء الورد وفى الطب ماء الورد المغلى بالسكر.» (الجواليقى، ۱۹٦۱م: ۱۰٦)

الأوانى والأودات

يذكر الجاحظ كثيراً من الأوانى تحمل أسماء فارسـية مثل الأسكرجات والجامات والدستج والخوان والبارجين والدبة والهاون.

الجامات والأسكرجات

وقـد ذكر الجاحظ «وجاءنى بجام لبأ وطبق تمر.» (الجاحظ، لاتا: ۱٤۸) وفى موضع آخـر «وببقايا مـا يفضل من الجامات والأسـكرجات.» (الجاحـظ، ۱۹۹۹م: ۱۲۰) «مفردها جام وهو الكوب وإناء من الفضة.» (الفيروزابادى، لاتا: ۱/٥٦۱؛ أدى شـير، ۱۹۸۰م: ٤۹) «والأسكرجة وفسرها أدى شير بأنه معرب أسكرة.» (أدى شير، ۱۹۸۰م: ۱۰)

الدستج

قال الجاحظ: «شرب الوصل دستج الهجر فاستطلق.» (صناعات القواد، لاتا: ۳۸۳) «وهى آنية تحول باليد ومعرب دسـتى الفارسـية.» (الفيروزآبادى، لاتا: ۱۷۸/۲؛ أدى شير، ۱۹۸۰م: ٦۳؛ الجواليقى، ۱۹٦۱م: ۳٥۷)

الدبة

وهى من الأوانى التى ذكرها الجاحظ: «فأخذ دبة وجعل فيها حصى واتكأ عليها.» (الجاحظ، لاتا: ۱٥۳) «ويذكر أدى شير بأنّه كلمة فارسية أصلها دبا وهو القرع.» (أدى

شیر، ١٩٨٠م: ٦)

البارجين

«وحـين أكلوا بالبارجـين وقطعوا بالسـكين.» (الجاحظ، لاتـا: ٦٨) «وقد أخطأ الجواليقي في تفسره بأنّه الخندق إذ لا يرتبط بالسياق.» (الجواليقى، لاتا: ٣٢٢) ولكنّ الحاجـرى علّـق عليه صحيحاً بأنّه «معـرّب مأخوذٌ من برجيدن وهـى أداة قريبة من الشوكة الآن.» (الحاجرى، ١٩٩٩م: ٣٣٩)

«وهكذا يسرد لنا الجاحظ أسماء أوان عن الحضارة والثقافة الفارسية مثل الخوان.» (الجاحظ، لاتا: ٥٤) «وقد تسمى العرب الربيع الأول خوان.» (القالى، ٢٠٠٤م: ٢٣٤) «ويقـال له خوان ما لم يحضر فيـه الطعام فإذا حضر الطعام هـى المائدة.» (الحريرى، ١٩٨٧م: ٢٢) أنابـير (الجاحـظ، لاتا: ٣٨١) «جمع أنبار وهـى الأماكن الخاصة لحفظ المواد الغذائية والصابون والأشنان.» (الجاحظ، لاتا: ٧٨و٦٣)

السكن والعمارة

«لقد توارد في كتب الجاحظ كثير من الكلمات الخاصة للسكن والعمارة بإشراقات فارسـية على ألسـنة الناس في عصر التفاعل الحضارى والثقافى وقد تغير بناء البيت حينئـذ إلى التشـييد بالطين والآجر والجص والأجذاع والسـاج والخشـب والحديد والصناع.» (الجاحظ، ٢٠٠١م: ٤٢)

الجصّ

وهو معرب كج الفارسـية. (الفيروزآبادى، لاتا: ٤٩٦/١) «وأهل الحجاز يسـمونه بالقـص بفتـح القاف.» (الجواليقـى، ١٩٦١م: ٩٥) وقد وردت لفظة جبسـين فى كتب الجاحظ بنفس المعنى.

الآجر

«اختلف فى أنّها فارسية أم آشورية فذهب فرنكل بأنّه آشورى.» (الحديثى، ١٩٤٣م:

٤٤) واعتقد الجواليقى بأنّه فارسى معرب.

اشكنج

وقد أورده الجاحظ «وما كان من اشـكنج فهو مجموع للبناء.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٤٣) ولم أجـد له معنـى فى المعاجم العربية ووقال الأب انسـتاس بأنّه صغار الآجر تستخدم لملأ الفراغ فى البناء وهو لم يرد فى المعاجم.

دروند

قال عنه الجاحظ: «ربّما جعلت ماءها بالليل درونداالباب.» (الجاحظ، لاتا: ٤٠٨/٣) «وهـو مركـب من درأى البـاب وبند الفارسـية أى إغلاق وهو ما يغلـق به الباب.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ٣٥٥)

لخيش

«وقـد ورد كثيرا فى كتبـه.» (الجاحظ، لاتا: ١٠٢و ٢٠٥) «وقد فسـر فى الكتب والمعاجم بأنّه الكتان الغليظ.» (الفيروزآبادى، لاتا: ١٥٣/٢؛ ابندريد، ١٩٨٧م: ٢٣/٣) «ويغلب الظن فى أنّه مروحة مثل شـراع السـفينة تشـدّ بحبل ويعلّق من الجدار ويمدّ ويجذبّ لتوليد الريح فى البيت.» (الحاجرى، ١٩٩٩م: ٣٥٥)

«وقد وردت أسماء أخرى تخص البناء والعمارة مثل الدهليز.» (الجاحظ، لاتا: ٧٣) والإيوان (الجاحـظ، لاتا: ٣٨٩) وكناديج (الجاحظ، لاتا: ٢٤٤/٣) «وهى معربة كنده بضم الكاف خشبة تستخدم للبناء» (أدى شير، ١٩٨٠م: ١٣٨) وهى مستطيلة (اليسوعى، لاتا: ٢٤٣) والسـاباط (الجاحظ، لاتا: ٢٩/٣) «وهو معرّب سـابه بوش الفارسية أى المظلة والسقيفة بين دارين تحتها طريق.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ٨٤) الشاذروان (الجاحظ، لاتا: ٢٤) «قيل إنّه ستر عظيم يضرب على سرادق السلاطين والوزراء والكبار.» (أدى شـير، ١٩٨٠م: ٩٩) «ويغلب الظن بأنّه نوع من القناطير وعمل هندسـى يجمع الماء فى مكان ليتمكن توزيعه بشكل مناسب وإيصاله إلى أماكن مرتفعة.» (الجاحظ والحاجرى: ٢٩٠-٢٩١) والصهريـج (الجاح، لاتا: ٣٩١) الخان (الجاح، لاتا: ٤٧/٣) «وهو المكان

الخاص لإقامة المسافرين.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٣٩)

الملابس

إنّ معظم الكلمات الخاصة بالملابس إيرانى الأصل ويجد القارئ أمامه أكداساً من الألفاظ الخاصة للملابس ذات أصل فارسى ندرجها كالتالى:

بِزيون (الجاحظ، لاتا: ٢٩٤/٣) بَرنَكان (الجاحظ، لاتا: ٣٦) والكرباس (الجاح، لاتا: ٥٧/١) «وهو ثوب من القطن الأبيض.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٩٤) تالسان وطيلسان (الجاحظ، لاتا: ٣٤٢/٢) «وهو ثوب يلبس على الكتف ويحيط بالبدن تجافيف.» (الجاحظ، لاتا: ١٠٥) «تجفاف ومعرب تنباه دى حارس البدن.» (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ٥٩) والبازبَكند (الجاحظ، لاتا: ١١٥/١) «وهو معرب بازوبند.» (الجاحظ، لاتا: ١١٥/١) الطبرزينات (الجاحظ، لاتا: ١٩/١) تكك (الجاحظ، لاتا: ١١٨/١) «وهى قطع تشدّ بها السراويل.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ٣٢٢) والدواويج (الجاحظ، لاتا: ٣٢٢/٥) «وهو معرب دواج والسبج.» (الجاحظ، لاتا: ٨/٥) «وهو كساء أسود.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ١٦٨)

الألعاب والملاهى والمهن

لقد كثرت مؤلفات الجاحظ من ألفاظ تنتمى إلى اللهو والألعاب نردفها كالتالى:

طنبور (الجاحظ، لاتا: ٣٦٦) صولجان (الجاحظ، لاتا: ٧٣) «وهو معرب جوگان والنرد.» (الجاحظ، لاتا: ٣٦) «وهو معرب نردشير اللعبة الإيرانية المنتسبة إلى أردشير الملك الساسانى وجُلاهق.» (الجاحظ، لاتا: ١٩١/٣) «وهو البندق الذى يرمى به وبَنَجكان.» (الجاحظ، لاتا: ١٨/٣) «وأصله بنجكان الفارسية.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٣٧) والشطرنج (الجاحظ، لاتا: ٢٦٦) ونيرنجات (الجاحظ، لاتا: ٧٨) وهى لعبة الأخذ بالشيئ تشبه السحر وليست بحقيقة ومعرّب نيرنگ أى الخداع والمكر.

المهن

كما تطرق الجاحظ إلى بعض المهن ذات دلالة فارسية يمكن تلخيصها كالتالى:

الشاكرية

وهی معربة چاكرية. قال الجاحظ: «فإذا جاوز وثب على عراقيب دواب الشاكرية.» (الجاحظ، لاتا: ١٣٠/٢) وتعنی الشاكر الأجير والمستخدم.

الهندسة

«وكان يدعی بحضرة أبی إسحاق علم الحساب والكلام والهندسة واللحون.» (الجاحظ، لاتا: ١١٠/٣) وهی معربة "اندازة" عرّبت فصارت هندسة.

ومنها الدهقان (الجاحظ، لاتا: ٢٤٤) وبازيار (الجاحظ، لاتا: ١٢٠/٢) والبندار (الجاحظ، لاتا: ٢٥٥) «وهو المرسی مأخوذ من "بند" الفارسية.» (الفيروزابادی، لاتا: ٣٢٦/١) والقهرمان (الجاحظ، لاتا: ٥٦) «وهو من أمناء الملک.» (ادی شير، ١٩٨٠م: ١٣٠) والديدبان (الجاحظ، لاتا: ١٨٩/٣) «ومعناه الرقيب والطليعة.» (الفيروزابادی، لاتا: ٢/ ٢٣٩؛ الجواليقی، ١٩٦١م: ١٤١) والبستانبان (الجاحظ، لاتا: ٨٢/٢) «وهو راعی الحديقة والفيج.» (الجاحظ، لاتا: ٦٨/٣) «وهو معرب بيک الفارسية أی الرسول.» (ادی شير، ١٩٨٠م: ١٢٢) والأساكفة (الجاحظ، لاتا: ٧٦/٤) «وتعنی صانعی الأحذية.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ٤٧) الباضوكی (الجاحظ، لاتا: ٤٧٧/٥) وهو معرب بازركان (الجاحظ، لاتا: ١٢٣/٢) والكاجار (الجاحظ، لاتا: ٤٦) ومعناه صانع الأثاث المنزلی. (استاينجس، ٢٠٠٩م: ١٠٠٠)

النباتات والحيوانات

هناک أسماء كثيرة من النباتات الفارسية وردت فی كتب الجاحظ وهی كالتالی:

داذی (الجاحظ، لاتا: ٨٢/١) «وهو معرب دادی حبه شبيه الشعير والجاورس.» (الجاحظ، لاتا: ٤٢٢/١) والباذامَک (الجاحظ، لاتا: ٤٥٧/٣) «وهی بذور شجرة على الشواطئ.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ١٤١) والنيلوفر (الجاحظ، لاتا: ٣٦٤/٦) والرُزدَق (الجاحظ، لاتا: ١٩/١) «وهو معرب رسته.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ٧٥) ووالشبوط (الجاحظ، لاتا: ١٠٠) والسنور (الجاحظ، لاتا: ٣٤٧/٥) الورشان (الجاحظ، لاتا:

۱۳۸/۱) والزرزور(الجاحظ، لاتا: ۲۳۳/۳) والسيمرک (الجاحظ، لاتا: ۱۲۱/۷) «وهو من الطيور الخرافية وهزاردستان.» (الجاحظ، لاتا: ۲۸۹/۵) وهو العندليب والجاموس (الجاحظ، لاتا: ۴۵۹/۵) «وهو معرب گاوميش والكركدن.» (الجاحظ، لاتا: ۱۱۱/۷) واشتر كاو بلنک (الجاحظ، لاتا: ۱۴۳/۱) «وهی الزرافة والكوسج.» (الجاحظ، لاتا: ۴۵/۴) «وهو معرب كوسه أی القرش والسلحفاة.» (الجاحظ، لاتا: ۱۴۴/۴) «وهی معرب سوراخ پای.» (ادی شير، ۱۹۸۰م: ۹۲) والسمندل (الجاحظ، لاتا: ۱۱۱/۲) «وهی معرب سمندر نوع من الورل.» (ادی شير، ۱۹۸۰م: ۹۴) والببر (الجاحظ، لاتا: ۱۱/۶) والأُربيان (الجاحظ، لاتا: ۷۹/۶) «وهو جراد البحر والفَنک.» (الجاحظ، لاتا: ۴۸۸/۵)

العلوم الطبيعية والأدوية

وتزخر كتابات الجاحظ بمصطلحات للعلوم الطبيعية وتحتل الألفاظ الفارسية قسماً ملحوظاً فی هذا المجال تمّ إحصاؤها كما يلی:

الزرنيخ (الجاحظ، لاتا: ۳۳) والآنک (الجاحظ، لاتا: ۲۳) والآنک الرصاص (ادی شير، ۱۹۸۰م: ۱۵۳) والتوتياء (الجاحظ، لاتا: ۱۴۳/۲) والمرقشياء (الجاحظ، لاتا: ۱۱۲/۴) وهو نوع من الحجر (استاينجس، ۲۰۰۹م: ۱۲۱۸) والزنجفور (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) «وهو الرصاص الأحمر والأسرنج.» (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) ولازورد (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) «وهو معرب لاجورد والمينا.» (الجاحظ، لاتا: ۳۵۰/۵) «وهو جوهر الزجاج.» (ادی شير، ۱۹۸۰م: ۱۴۹) مردارسَنک (الجاحظ، لاتا: ۳۰۵/۵) «وهو معرب مردارسنگ.» (ادی شير، لاتا: ۱۴۴) الأيارج (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) «معرّب أياره أی الدوائ الإلهی.» (الجاحظ، لاتا: ۲۱۷) والموم (الجاحظ، لاتا: ۱۲۱/۵) والبنفسج (الجاحظ، لاتا: ۲۷۳/۳) «معرّب بنفشه والترياق.» (الجاحظ، لاتا: ۱۱۴/۴) «وهو معرّب ترياک والمرهم (الجاحظ، لاتا: ۱۷۵/۲) وهو ما يضمد به الجرح وتستخدم فی الفارسية الآن.

ألفاظ متفرقة

«كما وردت ألفاظ متفرقة ناجمة عن اللغة الفارسية وثقافتها كطومار.» (الجاحظ، لاتا: ١٧٢) وكاغد (الجاحظ، لاتا: ٧/ ١٣٢) «ومعرّب كاغذ والبَنكامات.» (الجاحظ، لاتا: ٢٩٤/٢) ودوال باى (الجاحظ، لاتا: ٣٧٤) «وهو جنس هندى له أرجل دقيقة طويلة.» (الجاحظ، لاتا: ٣٧٤) والبوش (الجاحظ، لاتا: ٨٢) «وهو فارسى بمعنى الحشد الكبير من الناس وشب كور.» (الجاحظ، لاتا: ٥٥٣/٣) ومعناه الأعشى وروسبيد (الجاحظ، لاتا: ١٤٣/١) «أى ذو وجه أبيض والبانوان.» (الجاحظ، لاتا: ٤٦) «وهو من عند الصوت الناعم.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ١٥٢) وخشى بخُر (الجاحظ، لاتا: ٢٧٤) ومعناه كل طيبا ومعرب عبارة "خوش بخور".

ألفاظ العامة

لقد تردّدت بعض ألفاظ العامة فى كتب الجاحظ نحو الكباب والدرياجة والبربند والبوارى والقيسى وغيرها وكانت الفارسية تفشت إلى حد ما كان يفهمها الأعرابى القادم من البادية يسرّد لنا الجاحظ قصة غلام قادم من بنى أسد ولا يستطيع إفهام أهل المدينة «فلمّا رآنى سكن إلى وسمعته يقول لعن الله بلادا ليس فيها عرب!» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ٦١/٢)

كما تفشت الأمثال الفارسية «ومن أمثال العامة للشئ تتعرفه بغير مؤونة الحجر مجان والعصفور مجان.» (الجاحظ، لاتا: ٤٢٨/٥)

مناطق وخطط

هناك نهر اسمه فيل بانان قال عنه الجاحظ «فى أنهار الفرات نهر يقال له فيل بانان.» (الجاحظ، لاتا: ٢٧/٧) «ومن الأماكن يذكر هزاردر ومنطقة الأساورة.» (الجاحظ، لاتا: ٢٤٠/٥) والأساورة هولاء قوة عسكرية كانت تقاتل فى الأهواز ولما يئسوا من مقاومة العرب عقدوا مع أبى موسى الأشعرى اتفاقاً وانضموا إلى العرب وسكن بعضهم البصرة وسمّيت المنطقة بهم يقول الجاحظ «مررت يوما وأنا أريد منزل

مکی بالأساورة.» (الجاحظ، لاتا: ٣٤٠/٥)

ولقد کان للأساورة أثر کبیر علی لغة الذین نشأوا فی کنفهم وکان بذلک لهم تأثیر فی امتزاج العربیة والفارسیة حینئذ.کما یشیر الجاحظ إلی تواجد أناء مرو فی منطقة بالبصرة «وکنت فی منزل ابن أبی کریمة أصله مرو.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٠٧/٢)

کما یشیر الجاحظ إلی تواجد السیابجة و«هم قوة استسلمت للعرب وسکنوا البصرة.» لما بنی فیل مولی زیاد داره وحمامه بالسیابجة، عمل طعاماً لأصحاب زیاد ولما خرجوا من حمامه قال أبو الأسود:

لعمر أبیک ما حمام کسری   علی الثلثین من حمام فیل

(الجاحظ، لاتا: ٨٣/٧-٨٤)

ویذکر الجاحظ أسماء أسر إیرانیة أهمّها آل نوبخت وکان الشعراء والأدباء یفدون إلیهم ومن رجالهم اسماعیل بن نیبخت الذی «کان أبونواس یرتعی علی خوانه کما ترتعی الابل فی الحمض بعد طول الخلة وقال عنه خبز اسماعیل کالوشی إذا شق یرفأ.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٧٢) «وکانت لهذه الدور أهمیة فی الثقافة لأنّها کانت تجمع العلماء والأدباء والمتکلمین وکانت تثور فیها النقاشات وتعرض شتی الموضوعات کالکلام والفقه والعقائد والنحو والأدب والغناء والأخبار.» (الجاحظ، لاتا: ٧/٧)

النتیجة

إنّ اهتمام الجاحظ بالمجتمع الإسلامی ویطرأ علیه من أحداث وتطورات قد ساعده کثیراً علی استیعاب قضیة هامة وهی اللغة وتطورها فی إطار التطور الاجتماعی الحاصل فی العصر العباسی. فاللغة فی مؤلفاته ذات صلةٍ وثیقةٍ بشرائح الناس وطبقاتهم الاجتماعیة المختلفة وبذلک تسطیع کتبه أن تکون صورة واضحة عن المجتمع حینذاک. فقد أظهر الجاحظ بذلک التمازج الثقافی والحضاری الذی تمثل فی رقی الأدب والمجتمع والحضارة کما یصوّر لنا الجاحظ المجتمع الذی تتفاعل عناصرها من أجل بناء صرح حضارة إسلامیة راقیة ذات نسیج إسلامی موحد أخذ حیاکته من ثقافات مختلفة أهمّها الفارسیة حیث اصطبغت اللغة بملامحها المختلفة بطابع فارسی

فی غالبیه شـأنها وتکاثـرت الألفاظ الفارسـية ذات دلالات حضارية وثقافية مختلفة فـی المجتمع العباسـی وتعدّ أعمال الجاحظ خير نموذج فی هذا الإطار وقد جسـدت کتبه معالم حضور الثقافة الفارسـية وأثرها فی المجتمع الإسـلامی حينذاک بأنّ الثقافة الفارسية کانت مورداً هاماً من روافد الحضارات التی تخدم الرقی الاجتماعی والثقافی والعلمی فی وقته.

ولم تکن هذه البصمات من الثقافه الفارسـية أمارة علی غلبة الثقافه الفارسـية کما يقال بل تکون بالأرجح دليلاً علی التفاعل والتمازج الثقافی الذی اسـتمدّ جذوره من ثقافات مختلفة نتيجة الحاجات الحضاريه الجديدة والتعايش السـليم فيما بين المسلمين وسـدّ الفـراغ الذی کان يمض المجتمـع مضاضة ولم يتأت ذلـک إلّا بعد تکوين مجتمع إسـلامی موحد يشارک جميع أبناءه فی رقی شـأنه وترقية مکانته الثقافية والحضارية لتکـون خير أمة أخرجت للناس وشـارک فـی بناء صرح هذه الحضـارة العميقة کل العناصـر الموجـودة فيها من عربی وغـير عربی بوتيرة تجمعهم وهـی الدأب من أجل الإسلام ورفع کلمتها.

وتدلّ وفرة الکلمات الفارسية فی مؤلفات الجاحظ علی نشوء مجتمع لا يعسر عليه ظاهرة الأخذ والتبادل الثقافی من جميع العناصر الموجودة فيه کما فی أعمال الجاحظ صورة واضحة عن مجتمع بلغ ذروة النمو والتطور بذلک التعاطی والتفاعل لتکون وثيقة تاريخية فی إمکانية تحقق وحدة إسلامية بين جميع العناصر المتداخلة ولأخذ ذلک مأخذ الاعتبار فی معالجة التضاربات والمشـاکل التی يعيشـها المجتمع الإسلامی حالياً إثر فقدان هذه الوحدة والتفاعل الإيجابی والتی من شـأنها أن تعيد للمجتمع الإسلامی نماء وتطوراً عديم النظير شهده التاريخ الإسلامی وترويه لنا کتب الأدب فی العصر العباسی الأول ومن ضمنها تراث الجاحظ الأدبی الضخم القيم.

المصادر والمراجع

ابن سيدة، علی بن اسماعيل. (۱۹۹۸م). المحکم والمحيط الأعظم. بيروت: دار الکتب العلمية.
ابن‌دريد، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهره اللغة. بيروت: دار العلم للملايين.
ابن‌منظور الأندلسی، محمد بن مکرم. (۲۰۰۰م). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن سكيت، يعقوب بن اسحاق. (۱۹۹۲م). إصلاح المنطق. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دارمعارف.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوری. (۱۹۹۲م). أدب الكاتب. القاهرة: المكتبة التجارية.

أدی شير. (۱۹۸۰م). الألفاظ الفارسية المعرّبة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للشيوعيين.

أزهری، محمد بن أحمد. (۱۹۷۹م). تهذيب اللغة. بيروت: دار العلم الملايين.

آذرنوش، آذرتاش. (١٣٥٤ش). راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی "پیش از اسلام". تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

إستاينجس. ۱۹۳۸م. معجم استاينجس. بيروت: طبعة بيروت عن طبعة لندن.

التونجی، محمد. (۱۹۹۸م). معجم المعربات الفارسية: منذ بواكير العصر الحاضر. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الجاحظ، عمرو بن بحر. (۲۰۰۲م). البيان والتبيين. حققه الدكتور عبدالسلام محمد هارون. بيروت: دار العلم للملايين.

ـــــــ (لاتا). الحيوان. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

ـــــــ (۱۹٦۷م). التاج فی أخلاق الملوك. بغداد: مكتبة الخانجی.

ـــــــ (۱۹۹۹م). البخلاء. بيروت: دار العلم للملايين.

ـــــــ (۲۰۰۱م). رسائل الجاحظ. بيروت: دار العلم للملايين.

جواليقی، أبومنصور موهوب بن أحمد. (۱۹٦۱م). المعرّب فی الكلام الأعجمی. حققه الدكتور أحمد شاكر. القاهرة: دارالكتب المصرية.

الحديثی، خديجة عبدالرزاق. (۱۹۳۴م). أبنية الصرف فی كتاب سيبويه. بيروت: دار صادر.

الحوفی، أحمد محمد. (لاتا). تيارات ثقافية بين العرب والفرس. القاهرة: دار النهضة.

الخفاجی، شهاب‌الدين أحمد بن محمد. (۲۰۰۳م). شفاء الغليل فيما فی كلام العرب من الدخيل. العراق: المطبعة الوهبية.

خلف، محمد جراد. (۲۰۰۸م). «التفاعل الحضاری والثقافی فی العصر العباسی». مجلة آفاق التراث. السنة الثالثة. العدد۱۳. صص ۲۵-۲٦.

دهخدا، علياكبر. (۱۳۷۲ش). موسوعة دهخدا. طهران: منشورات جامعة طهران.

دوزی، رينهارت. (لاتا). المعجم المفصل فی أسماء الألبسة عند العرب. بيروت: مكتبة لبنان.

دميری، زكريا محمد بن تيمور القزوينی. (۱۹۹۸م). حياة الحيوان الكبری. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

زبيدی، مرتضی. (۱۹۸۸م). تاج العروس. بيروت: دار الكتاب العربی.

شرتونی، المعلم رشيد. (۱۹۸۸م). أقرب الموارد. بيروت: دار العلم للملايين.

شوشتری، محمدعلی امام. (۱۳۷٤م). فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
ضيف، شوقى. (۱۹۷٦م). تاريخ الأدب العربى العصر العباسى الأول. مصر: دار المعارف.
الفراهيدى، الخليل بن أحمد. (۱۹۸۷م). معجم العين. بيروت: دار صادر.
الفيروزآبادى، مجدالدين. (لاتا). القاموس المحيط. بيروت: دار المعرفة.
القالى، أبوعلى إسماعيل بن القاسم. (لاتا). البارع فى اللغة. بيروت: دار الكتاب العربى.
مارى، الأب انستاس. (۱۹۸۲م). المعجم المساعد. بيروت: دار الكتب العلمية.
اليسوعى، نخلة. (لاتا). غرائب اللغة العربية. بيروت: المكتبة الكاثوليكية.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٤٣ ـ ٢٩

الإلهامات والإشارات القرآنية في القصيدة الثانية من ديوان خاقاني

عباس ماهيار*
عطاءالله كوبال**
فريدون كورهئي***

الملخص

خاقاني (٥٩٥-٥٢٠ق) شاعر فارسي اللسان، معروف، وهو صاحب قصائد فخمة وأشعار عميقة وصعبة ومبهمة، كما يعد أكثر شعراء الأسلوب الأذربيجاني شهرة في القرن السادس. شعره يزخر بالمواضيع العلمية والمصطلحات الدينية، وهو دائرة المعارف في علوم القرآن والحديث. إن التسلط على مختلف أنواع العلوم واستخدامها في شعر هذا الشاعر الكبير وفكره وإبداعه جعل فهم شعره يبدو معقداً ومبهماً، فقد ضمن شعره الكثير من مفاهيم الزهد والأخلاق بالاستفادة من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، ولا شك في أن الإلمام بالقرآن وتفسيره من مفاتيح حل الكثير من مشكلات أبيات هذا الشاعر. وسنتناول في هذه المقالة سبل توظيف القرآن والمضامين الإلهية في القصيدة الثانية — فقط – من ديوان خاقاني. ومن المؤكد أننا سنذكر في البداية توضيحات عامة عن الشاعر، وارتباطه بالقرآن ونقدم تعريفا للقصيدة الثانية التي مطلعها:

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا   لا در چهار بالش وحدت کشد تو را

أيها الطارق باب ملك "لا" خمس مرات إن "لا" تقودك إلى مسند التوحيد

الكلمات الدليلية: خاقاني، القرآن، المعراج، الإشارة، التأثير.

---

*. أستاذ بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران.
**. أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران.
***. خريج مرحلة الدكتوراه بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران. Koureeif@yahoo.com
التنقيح والمراجعة اللغوية: د. حسن شوندي
تاريخ الوصول: ١٣٩١/١١/٢٥ش   تاريخ القبول: ١٣٩٢/١٠/٢٠ش

المقدمة

لقد عرف فى الثقافة الإسلامية عدد من الشعراء المؤمنين، والناطقين بالحكمة الإلهية حديث: «إن من الشـعر لحكمة"وأمراء الكلام، حديث: «الشـعراء أمراء الكلام»، وقد جعل الله حسـابهم منفصلا عن غيرهم من ناظمى الكلام (الشـعراء: ٢٢٤-٢٢٧) فقد جاء فى سورة ياسين المباركة أن الشعر تالٍ للآيات القرآنية وصُرح بالتمييز بين الآيات القرآنية والشعر، لأننا لم نعلمه (الرسول) الشعر وهذا غير لائق أيضا، وهذا الكلام ليس إلا نصحا وقرآنا منيرا.(يس:٤٩) ومن النقاط التى يتم فهمها من هذه الآية أن السـبب فى ظن البعض أن كلام الله شعر يعود إلى ما يتمتع به الشعر من مقام رفيع، وهنا لا يعد الخالق أن عدم كون النبى(محمد) شاعرا بسبب نطقه بالوحى إنقاصا من شأنه. وكما قال العلامة الطباطبائى فإن سـر عدم امتلاک الرسـول لموهبة الشعر هو كمال بالنسبة إليه وأسـاس لرفعة درجته ونزاهة سـاحته. (ترجمة الميزان، ج١٧: ١٧٠) وقد عُدت ألسنة الشـعراء فى حديث آخر مفاتيح للكنوز القابعة تحت العـرش. إن لله تعالى كنوزا تحت العرش أمسـكها عن الأنبياء وأجراها على ألسنة الشـعراء. (نفائس الفنون وعرائس العيون، ج١: ١٧١) وقد قال خاقانى فى إشارة إلى هذا الحديث نفسه:

هم امارت هم زبان دارم كليد گنج عرش   وين دودعوى رادليل است از حديث مصطفى

لدى إمارة ولسان مفتاح كنز العرش وهاتان الدعوتان دليل من حديث المصطفى

لم يكن لأى كتاب تأثيره الكبير على فكر ولسـان الشعراء وكتاب الأدب الفارسى كمـا كان للقرآن ويجب أن نصرح بجـرأة أن آيات القرآن وكلماته بالإضافة إلى دورها فى غناء معجم الناطقين بالفارسـية فإنها كانت دائمـا قبلتهم من حيث المعنى والمفهوم وخلق المضامين الرفيعة. ومظاهر تأثر الأدب الفارسى الواسعة بالقرآن قابلة للبحث من جوانب مختلفة ولكنها لا تندرج فى إطار بحثنا هذا.

ولكن يبقى من أكثر البحوث القابلة للتطبيق جاذبية فى الآثار التى خلفها كبار أدبنا هو الاسـتفادة من القرآن فى خلق فنهم. وسـنتطرق فى هذا البحث المختصر إلى تأثير القرآن على قصيدة واحدة من قصائد خاقانى وهى بعنوان"مشـت نمونه خروار"(غيض من فيض) ونأمل أن تسترعى الانتباه. يقول خاقانى نفسه بشأن أثر القرآن الكريم على

شعره:

سخن که خیمه زند در ضمیر خاقانی طناب او همه حبل الله است از اطناب

– عندمـا يخيم الكلام على ذهن خاقانی، يتمسـك بحبـل الله من بين جميع الحبال. (الديوان، القصيدة ٢٣، البيت ١١٩)

نسـعى فی هذه المقالة إلى دراسـة تأثير القرآن الكريم على شـعر خاقانی إذ نبين أنه اسـتعان بشكل عام بالقرآن الكريم فی ديوانه بالشـكلين: اللفظی والمعنوی، وكانت اسـتعانته به ترتكز بشـكل رئيس على خلق المضامين أو المصادقة على مادة معينة أو التأكيد عليها.

خلفية البحث

لقد انعكس تأثير القرآن على قصائد خاقانی بأشـكال مختلفة فی شـروح ديوانه أو الكتب المرتبطة بتأثير كلام الله على النصوص الفارسـية. ومن بين المؤلفات التی تجدر الإشارة إليها كخلفية للبحث نشير إلى:

١. مقتطفات من تأثير القرآن الكريم على الشعر الفارسی، لسيد عبد الحميد حيرت سجادی.

٢. تأثير القرآن والحديث على الأدب الفارسی، للدكتور علی أصغر حلبی.

٣. فی أرض الشمس، للدكتور علی محمد مؤذنی.

٤. شرح ديوان خاقانی، لمحمد رضا برزكر خالقی.

٥. تقرير حول صعوبات خاقانی، لمير جلال الدين كزازی.

٦. مالک ملک الكلام، للدكتور عباس ماهيار.

٧. شاعر الصباح، للدكتور سيد ضياء الدين سجادی.

٨. قامـوس مفـردات وتعابير ديوان خاقانی شـروانی، للدكتور سـيد ضياء الدين سجادی.

٩. مأدبة العروس القديمة، لمعصومة معدن كن.

ومما تجدر الإشـارة إليه هو أن كافة البحوث المذكورة تطرقت إلى الإشارة لنماذج

من تأثر شعر خاقانى بالقرآن الكريم، لكننا حاولنا فى هذه المقالة أن نشير إلى كافة الحالات التى تتضمن تأثير القرآن والأحاديث على هذه القصيدة بدقة أكثر.

وهنا ينبغى التذكير بأن أكثر الشعراء الفرس الكبار الذين جاؤوا بعد خاقانى، استعانوا بأسلوبه فى الإشارة إلى الآيات القرآنية واستخدامها نوعا ما ورفعوا من قيمة قصائده وأثبتوا أن خاقانى كان أستاذا رائدا وصاحب طريقة فى الشعر.

بيئة خاقانى؛ حياته وآثاره

هو بديل بن على، المتخلص باسم "خاقانى"، ولد حوالى ٥١٩ أو ٥٢٠ق فى شروان. كان أبوه يعمل نجارا وكانت أمه مسيحية. تربى فى صغره فى ظل رعاية عمه كافى الدين عمر بن عثمان وقد اكتسب من حضوره فى حياته فوائد كثيرة. أصبح أستاذا فى الأدب الفارسى والعربى، والقرآن، والحديث، والفقه، والطب، والنجوم، والفلسفة بالإضافة إلى اكتسابه معلومات ومعارف أخرى. قام بالكثير من الأسفار وكان أهمها سفره إلى العراق والحجاز وزيارة بيت الله. سجن عدة مرات فى حياته، وقد قابل بالإضافة إلى الخليفة العباسى المستضىء بالله بعض السلاطين السلاجقة وأتابكان أذربيجان وأمراء شروان وكنجه. أمضى القسم الأكبر من الثلث الأخير من حياته فى تبريز وتوفى فى المكان نفسه سنة ٥٩٥ق. (ماهيار، ۲۰۰۹م: ۲۶-۲۸) ودفن فى مقبرة الشعراء فى تبريز. يعد خاقانى من المتكلمين المبرزين ومن الممثلين الموفقين للأسلوب الأذربيجانى فى القرن السادس ويعرف شعره بالتكلف وبعد المعنى والمحسنات البديعية المركبة والتصوير المبهم والمضامين المتعددة. وقد كان فكره الخلاق وذاكرته المفعمة وقدرة طبعه الشعرى مضرب حديث بين الناس جميعا. وقد ألبس استعارات شعره، وكناياته، وتلميحاته ومضامينه الغريبة إبهامات وتعقيدات كثيرة. وقد أضفى إلمامه بالعلوم المختلفة واستخدام ذلك فى شعره على كلامه لونا وسمة جعلتاه متمايزا ومختلفا عن بقية الشعراء الناطقين بالفارسية. وقد قدم الزهد (المأخوذ عن سنائى) بلغة أكثر فنية، ويظهر واضحا من خلال آثاره وطبعه الفنى القوى وهمته العالية ومعنوياته الخلقية الكبيرة. وقد وصل إلينا بالإضافة إلى ديوان شعره المتضمن قصائده الرفيعة، والمقطعات، والغزليات، والرباعيات، مثنوى

"تحفة العراقين" وكلها تدل على فضله وقدرته الإبداعية والعلمية الشاملة. (صفا، ١٩٩٢م: ٧٧٦-٧٨٤؛ ماهيار، ٢٠٠٦م: ٨-٢٦)

خاقانى والقرآن

خاقانى شاعر وحكيم مسلم يعتقد بأن بريق أنوار الوحى تشاهد فى آثاره كلها وخاصة فى قصائده المحكمة البنيان. يصرح قائلا أنه استمد الجوهر الأصلى لتفكيره من القرآن ويشير بطرق متعددة إلى تأثره بالقرآن. ونلاحظ التضمين، والتلميح، والحل والدرج، والترجمة، والاقتباس، والإشارة، والاستفادة من كلمات القرآن بكثرة فى أشعاره. يستفيد خاقانى بشكل كبير من قصص الأنبياء والمواضيع المطروحة فى القرآن ويمكننا القول بجرأة إن أقل نسبة من الشعر الذى لم يستفد من القرآن نلاحظ فى شعره:

سخن كه خيمه زند در ضمير خاقانى　　طناب او همه حبل الله است از اطناب

الكلام الذى استقر فى ضمير خاقانى جميع حباله مأخوذة من حبل الله

ومن النقاط القابلة للذكر فيما يخص استفادة خاقانى من كلام الله الاستفادة الغريبة والمعقدة من قصص وآيات القرآن مما يجعل فهم ذلك التأثر أكثر صعوبة. فمثلا، أحيانا بدل الإشارة إلى الآية يشير إلى سبب نزول الآية، وأحيانا أخرى بدل استخدام إحدى الشخصيات القرآنية يستخدم القصة التى ورد فيه اسم تلك الشخصية. وأحيانا يورد قسما من تفسير الآية ويكون المقصود الآية نفسها، وأحيانا يذكر الموصوف مكان الصفة كما قد يذكر الخبر مكان المبتدأ، ولذلك فإن على من يريد التحقيق فى تأثر خاقانى بالقرآن بالإضافة إلى إلمامه القوى بالقرآن والتفسير (وخصوصا تفسير أهل السنة والجماعة) أن يكون مطلعا على المسائل الأدبية ودقائقها. خاقانى من أصحاب المذهب الشافعى ويجب تحليل اعتقاداته من وجهة نظر الشافعيين. سنقدم فى هذا البحث المختصر دراسة لتأثر خاقانى بالقرآن فى قصيدة واحدة.

التعريف الإجمالى بالقصيدة

عنوان القصيدة الثانية من ديوان خاقانى "فى التوحيد والموعظة والحكمة ومعراج حضرة خاتم الرسل(ص)". نظم خاقانى خمس قصائد فى مدح الرسول الأكرم وهذا

الشعر هو واحد منها ومطلعه:

ای پنـج نوبه کوفته در دار ملک لا لا در چهار بالش وحدت کشـد ترا

أيها الطارق باب ملک "لا" خمس مرات إن "لا" تجذبک إلى مسند التوحيد.

وقد استفيد فی هذه القصيدة الجميلة من مفاهيم الزهد والمصطلحات الصوفية بإبداع كامل وكذلک فإن الدعوة إلى الوحدة والتوحيد والفناء والاسـتفادة من العشق والفقر بالمعنى العرفانی والبعد عن الآمال والشـهوات ومحبة الدنيا والعبور من عالم الماديات عرفت على أنها من مقدمات الدخول إلى ملک السعادة وقد صرح فی منتصف القصيدة بأن البحث عن الصراط والاستقامة يكون فقط فی قبول الخضوع لهداية الرسول الأكرم (ص) ومـن ثم تطرق إلى مدح وثناء الرسـول فی منتصف قصة المعراج وأحسـن ختم الشعر بالمناجاة والدعاء.

تأثير القرآن فی هذه القصيدة

ازعشق سازبدرقه پس هم به نورعشق از تيـه لا بـه منـزل الا الله اندر آ

اصنع من العشق هاديا ثم بنور العشق أيضا اخرج من تيه "لا" إلى منزل "إلا الله"

ففی هذا البيت إشـارة إلى عبارة "لا إله إلا الله" والتی وردت فی الكثير من آيات القرآن ومنها بداية آيات ٢٢ و ٢٣ من سـورة الحشـر: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِی لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وبداية آيات ٢٢٥ من سـورة البقرة و ١٨٢ من سـورة آل عمران حيث يقول: ﴿اللَّهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَـیُّ الْقَيُّومُ﴾ وكذلک فإن وضع "تيه لا" فی منزل "إلا الله" يعنی اخرج من صحراء الضلال إلى المنزل الذی لا وجود فيه إلا لله.

فيض هزار کوثر وزين ابر يک سرشک برگ هزار طوبی وزين باغ يک گيا

فيـض ألف كوثر مقابـل دمعة من هذا الغيم ورق ألف طوبـى مقابل نبات من هذه الحديقة

فكوثر نبع فی الجنة وهی من الكلمات القرآنية التی جاءت فی القرآن بالاسـم نفسه فی مطلع سـورة الكوثر: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَاکَ الْكَوْثَرَ﴾ و"طوبی" أيضا من كلمات القرآن التی ذكرت فی الآية ٢٩ من سورة الرعد: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَـآبٍ﴾ ويعتقد البعض أن طوبی شـجرة فی الجنة ويخصونها بخصائص. والاسـتعارات

المستعملة "الغيم" و"الحديقة" مستعار والمستعار منه لها هو "إلا الله" وإذا ما تصورنا أنها تشبيه مضمر فإن "الغيم" و"الحديقة" مشبه به "التوحيد" أو منزل "إلا الله". وقد جعل من كلمات القرآن وسيلة لإيصال المعنى المقصود.

بینی جمال حضرت نور الله آن زمان　　　كايينه دل تو شود صادق الصفا

ستری جمال حضرة نور الله عندما تصبح مرآة قلبک صافية بصدق.

فی هذا البيت إشارة إلى سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥)

عزلت گزين كه از سر عزلت شناختند　　　آدم در خلافت وعيسى ره سما

اختر العزلة فبوسيلة العزلة عرف آدم الخلافة وعيسى طريق السماء.

أشير صراحة فی الآية ٣٠ و٣١ من سورة البقرة إلى مقام خليفة الله آدم (ع) وأشير فی الآية ٥٥ من سورة آل عمران و ١٥٨ من سورة النساء إلى معراج عيسى (ع) ورفعه إلى السماء "بل رفعه الله إليه" وكذلک فيه إشارة إلى سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠)

كر سر يوم يحمى بر عقل خوانده اى　　　پس پايمال مال مباش از سر هوا

إذا ما قرأت سر "يوم يحمى" على العقل فلا تكن مُداسا للمال بسبب الهوى

وجاء فی الآية ٣٥ من سورة التوبة: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة: ٣٥)

تنگ آمدست زلزلت الارض هين بخوان　　　بر مالها و قال الانسان مالها

حان وقت زلزلة الأرض فاقرأ وقال الإنسان ما لها.

يشير إلى الآيات الأوائل من سورة الزلزال: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ (الزلزال: ١-٣)

از عافيت مپرس كه كس را ندادهاند   در عاريت سراى جهان عافيت عطا

لا تسأل عن العافية فلم يعطوها لأحد فالعافية فى هذا العالم لم تعط معارة لأحد

هذا البيت يحمل إشارة إلى الآية ٤ من سورة البلد: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِى كَبَدٍ﴾ وقد صرح فى التفسير أن: «الإنسان لا ينال أى نعمة إلا وهى ممزوجة بالمنغصات التى تنغص على الإنسان عيشه والنعمة مقرونة بجرعات الحزن والألم، بالإضافة إلى مصائب الدهر والحوادث المؤلمة التى تعذب روحه كسم رعاف.» (الطباطبائى، ١٩٨٤م، ج٢: ٦٧٩) ولذلک فإن هذا العالم ليس مكانا للعافية والراحة.

برپنج فرض عمربرافشان ودان كه هست   شش روز آفرينش ازين پنج بانوا

انثر عمرک فى قضاء فرائض الصلوات الخمس واعلم أن انتظام الخلق فى ستة أيام من هذه الصلوات الخمس.

لقد وردت التوصية بأداء الصلاة فى الكثير من آيات القرآن الكريم حيث أشير إلى الصلوات الخمس وأمر بالالتزام بها: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىَ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ (الإسراء: ٧٨)

وقد قال الرسول الأكرم: «خمس صلوات فى اليوم والليلة.» (كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج١: ٤٨)

وبالإضافة إلى هذه الآيات يمكن مراجعة الآيات التالية، هود: ١١٤، طه: ١٣٠، المؤمنون: ٦٦، قاف: ٤١ و ٤٢.

وصرح فى سبع آيات من القرآن بالخلق فى ستة أيام ومنها الآية ٥٩ من سورة الفرقان ﴿الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ وراجع أيضا الآيات ٥٤: الأعراف، ٣: يونس، ٧: هود، ٤: السجدة، ٣٨: القاف، و ٤: الحديد.

آن ب و ت شكن كه به تعريف او گرفت   هم قاف و لام رونق و هم كاف و نون بها

واكسر ذاک الصنم، فإنه بفضل إبلاغ الرسول اكتسب التوحيد رونقا.

تحطيم الأصنام يعنى وجود الرسول الأكرم الذى اكتسب الوجود بوحيه قيمة. و"قل" إشارة إلى آيات القرآن الكريم التى يؤمر فيها الرسول بالإبلاغ عن الوحى الإلهى، و"كن" أيضا تحمل إشارة إلى الوجود وعالم الأمر الإلهى والذى بنطقها يصبح أى شيء

يريده الحق كائنا موجـودا: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) وقد وردت هذه الإشـارة نفسـها مع اختلاف بسيط فى كل من الآيات ٤٧: آل عمران، ٤٠: النحل، ٣٥: مريم، ٨٢: ياسين و ٦٨: غافر.

او مالک الرقاب دو گیتی و بر درش　　در کهـتری مشـجره آورده انبیـا

الرسول هو سيد المخلوقات فى العالمين وقد صدق الأنبياء كلهم على سيادته بإظهاره لشجرة النسب

ذُكرت فى سـورة آل عمران إشـارة إلى العهد الذى قطعه الله على أنبيائه وأقوامهم للإيمان برسول الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران:٨١)

وأما ما قاله خاقانى عن أن الأنبياء فى حضور الرسـول الأكرم (ص) وعند إظهاره (لشجرة نسبه) يعترفون بدنو منزلتهم ففيه إشارة إلى هذه الآية.

هم موسی از دلالت او گشته مصطنع　　هم آدم از شـفاعت او بوده مجتبی

موسى أصبح مختارا بفضل هدايته وآدم أصبح مجتبى بفضل شفاعته

ففى البيت إشـارة إلى انتخاب موسى (ع) وبواسـطة وجود الرسول الأكرم (ص) المبارک، وفيه إشـارة إلى الآية ٤١ من سورة "طه"حيث صرح تعالى فى خطابه لحضرة موسى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ أما فيما يتعلق بآدم واصطفائه بعد قبول توبته فى المصراع الثانى ففيه إشـارة إلى التفاسـير التى ذكرت أن آدم أقسم باسم حضرة الرسول الأكرم (ص) وعفا عنه الله لذلـک. (ماهيار، ٢٠٠٦م: ١٦٣، وكذلک الطبرى، ١٣٣٩ش، ج١: ٥٤)

وقد أشار بعض المفسرين فى تفسيرهم للآية: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٧) إلى شـفاعة رسـول الله لحضرة آدم. وكذلک فقد أشار الله تعالى فى عدد من آيات القرآن إلى انتخاب واصطفاء آدم ومنها الآية ٣٣ من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ وقد ورد فى آية أخرى من سـورة طه: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: ١٢٢)

وبشكل عام فإن موسى بهداية الرسول الأكرم أصبح منتخبا وآدم بفضل شفاعة الرسول الأكرم وصل إلى مقام الاصطفاء واصطفاه الله وتاب عليه وهداه.

نطقش معلمـــی که کند عقل را ادب   خلقش مفرحی که دهد روح را شفا

مقال رسول الله معلم يعلم العقل الأدب وأخلاقه دواء يشفى الروح

وهناک إشارة صريحة إلى كلام الرسول الذى ليس وحيا إلهيا فى الآيات ٣ و ٤ من ســورة النجم و وجوده المبارک منزه عن الكلام النابع عن الهوى والهوس: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ وكذلک هناک إشــارة صريحة إلى خلق الرســول الجميل واللين فى القرآن ومن ذلک الآية ٤ من سورة القلم: ﴿وَإِنَّکَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ وكذلــک الآية ١٥٩ من ســورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِــنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيــظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْــتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَــاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾

وفى بقية الشعر يتطرق خاقانى إلى قصة معراج خاتم الأنبياء ويخلق من هذه الحادثة مضامــين جميلة. ذكرت قصة المعراج فى مطلع ســورتى الإســراء والنجم. وكذلک جاء فى الروايات: «كان رســول الله (ص) أحســن الناس وجها وأحسنهم خلقا.» (الميبدى، ١٣٣٩ش، ج ١٠: ١٨٨)

مريم گشاده روزه و عيسى ببسته نطق   كو در ســخن گشاده سر سفره سخا

فضت مريم صومها عن الكلام وأغلق عيســى فمه عن الكلام عندما فرش الرسول مائدة الكلام بسخاء.

أشــير إلى صوم مريم عن الكلام فى سورة مريم: ﴿فَكُلِي وَاشْــرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَــرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِــيًّا﴾ (مريم: ٢٦)، وكذلک أشــير صراحة إلى تكلم عيســى فى المهد فى آيات الســورة نفســها: ﴿فَأَشَــارَتْ إِلَيْــهِ قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً قَــالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ (مريم: ٢٩)

از آسمان، نخست برون تاخت قدر او   هم عرض نطعش آمد و هم سدره متكا

من الســماء، فى البداية خرج بقدره ومنزلته العظيمين وفرش بســاطه على العرش

وعلى سدرة المنتهى اتكأ.

ورد فى بداية سورة النجم إشارة إلى معراج الرسول إلى السماء والعرش وسدرة المنتهى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم: ١٣-١٨)

پس آسمان به گوش خرد گفت شک مکن کان قدر مصطفی است علی العرش استوی

نطقت السماء فى أذن العقل: لا تشك أن قدر المصطفى جعله على العرش استوى.

"استوى على العرش" (الاستيلاء على العرش) من المفاهيم التى ذكرت فى كثير من آيات القرآن الكريم: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)

وخاقانى يعتبر أن هذا الاستواء هو استواء النبى على العرش وهذا ما أشير إليه فى آيات كثيرة منها ٥٤: الأعراف، ١٢٩: التوبة، ٣: يونس، ٢: رعد، ٥٩: الفرقان، ٤: السجدة و ٤: الحديد.

آن شب که سوی کعبه خلت نهاد روی این غول دار بادیه را کرد زیر پا

فى ليلة المعراج عندما قصد حبيب الله كعبة المحبة وضع عفريت متعلقات الدنيا تحت قدميه.

أشير فى سورة الإسراء إلى حركة النبى ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

لا تعجبوا اشارت كرده به مرسلين لا تقنطوا بشارت داده به اتقيا

أشار للمرسلين بأن لا تعجبوا وبشر الأتقياء بأن لا تقنطوا.

أشار الشاعر فى المصراع الثانى إلى الآية ٥٣ من سورة الزمر: ﴿قُلْ يَا عِبَادِىَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ﴾

زو باز مانده غاشيه دارش ميان راه سلطان دهر گفته که ای خواجه تا کجا؟

فارقه جبرائيل فى منتصف الطريق وقال سلطان الدهر بتعجب: إلى أين يا رسول الله؟

وعند قراءة عبارة "سلطان الدهر" تتبادر إلى أذهاننا الآية ٣٣ من سورة الرحمن: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا

لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ وكذلک فإن المفهوم يذكرنا بالآية ١٦٤ من سورة الصافات: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾

بنوشته هفت چرخ و رسيده به مستقيم   بگذشته از مسافت و رفته به منتها

طوى الرسول الأفلاک و وصل إلى المستقيم (العرش) عبر المسافات كلها و وصل إلى المنتهى.

وهذا البيت يشير إلى الآيات الأوائل من سورة النجم والآية ١٤ بشكل خاص "عند سدرة المنتهى". والمقصود من "مستقيم" فى البيت العرش الإلهى وقد كانوا يسمونه الفلک المستقيم. وهنا نشير إلى أن البعض يعتقد أن المقصود فى هذه الآية الرسول (ص) والبعض الآخر يعتقد أنه جبرائيل.

در سور سر رسيده و ديده به چشم سر   خلوت سراى قدمت بى‌چون و چرا

وصل إلى سور السر ورأى بعينه خلوة الله دون كيف ولماذا.

خاقانى معتقد بالرؤية، وقد صرح فى الآيات ١٧ و ١٨ من سورة النجم بأن الرسول لم يخطئ فى أنه رأى آيات الله الكبرى بعينيه: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾

ومعنى هذه الآية أن ما رأته عين الرسول (ص) لم تره على غير صفته الحقيقية ولم ير شيئا لم يكن حقيقيا، بل كان كل ما رآه صحيحا.

گفته نود هزار اشارت به يک نفس   بشنوده صد هزار اجابت به يک دعا

قيلت تسعة آلاف إشارة فى نفس واحد وأجيبت مئة ألف حاجة بدعاء واحد.

فى هذا البيت أيضا إشارة إلى تلقى الوحى من الله تعالى، والذى ذكر فى الآية ١٠ من سورة النجم: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾

ديده‌كه نقدهاى اولوالعزم ده‌يكى است   آموخته ز مكتب حق علم كيميا

رأى أن جواهر أولى العزم غير خالصة فتعلم من مكتب الحق علم الكيمياء.

نلاحظ أن هذا البيت بالإضافة للإشارة التى يحملها إلى الوحى المرسل إلى رسول الله، فإنه يحمل إشارة أخرى إلى الرسل من أولى العزم كما ورد فى الآية ٣٥ من سورة الأحقاف: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾

آورده روزنامه دولت در آستين مهرش نهاده سوره و النجم اذا هوى

أحضر معه دفتر الإقبال والسعادة دفتر ختمه سورة "والنجم إذا هوى".

وهذا البيت أيضا يتناول حادثة المعراج فى سورة النجم:

داده قرار هفت زمين را به بازگشت كرده خبر چهار امين را ز ماجرا

عاد الهدوء والاستقرار إلى الأرضين السبع بعودته وأطلع الخلفاء الأربعة على ما حدث.

ذكرت السموات السبع فى عدد من آيات القرآن ولكن نجد إشارة واحدة فقط إلى الأرضين السبع فى الآية ١٢ من سورة الطلاق: ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾

وقد جاء فى تفسير الميزان: يظهر أن المراد من "مثل"، المثلية العددية، يعنى كما أن السموات سبعة فإن الأرض أيضا سبعة. (الطباطبائى، ١٩٨٤م، ج١٩: ٦٥٦)

اى فيض رحمت تو گنه شوى عاصيان ريزى بريز بر دل خاقانى از صفا

يا فيض الرحمة أنت يا من تغسل ذنوب المذنبين فاسكب قطرة من الصفاء على قلب خاقانى.

والمخاطب فى هذا البيت وبناء على المحور العمودى للكلام هو حضرة الرسول الأكرم (ص). ولكن إذا ما أردنا به أيضا الله تعالى فليس فيه خطأ. ويمكننا الاستناد إلى آيتين قرآنيتين إذا ما اعتبرنا أن المقصود الرسول (ص). أولهما الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ وثانيهما تشير إلى شفاعة الرسول الأكرم (ص) حيث غفر لكثير من المخطئين فى ظل مقام الرسول(ص) وهذا ما ورد فى سورة الضحى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ ومعروف أن هذه الآية من أكثر آيات القرآن الباعثة على الأمل. روى فى ترجمة تفسير الميزان حديث منقول عن حضرة على(ع) أن رسول الله (ص) قال: أشفع لأمتى إلى أن يقول لى الله تعالى هل أنت راض يا محمد؟ فأقول: نعم، أنا راضٍ يا ربى. (الطباطبائى، ١٩٨٤م، ج٢٠: ٧٢٤) وأيضا تشير آية "مقاما محمودا"فى سورة (الإسراء: ٧٩) إلى مقام ومنزلة الرسول (ص).

با نفس مطمئنه قرينش كن آن چنان كاو از ارجعى دهدش هاتف رضا

واجعله قرينا بالنفس المطمئنة إلى أن يأتيه هاتف الرضا قائلا "ارجعی".

وهذا البيت أيضا يحمل إشارة إلى الآيات الأخيرة المعروفة من سورة الفجر.

يشير خاقانی فی البيت ما قبل الأخير من القصيدة إلى عطاء ومغفرة الله اللذين صرح بهما فی الكثير من آيات القرآن الكريم.

پاشنده عطايی و پوشنده خطا   بر فضل تست تكيه اميد او از آنک

أتكئ بأملی على فضلک فأنت المعطی والغفور.

وكما لاحظتم فإنه قد استفيد فی الثمانية والعشرين بيتا من هذه القصيدة المؤلفة من ستة وستين بيتا من آيات القرآن الكريم لإيصال المعنى، يعنی ما يساوی ثلاثة وأربعين فی المئة من الأبيات. وهذه المسألة دليل على إلمام خاقانی بمفاهيم القرآن واستخدامها الفنی البارع، ويؤكد على أن الفهم الصحيح لكلام خاقانی لا يتحقق إلا من خلال الاتكاء على مسائل القرآن الكريم والإلمام بها.

النتيجة

إن رعاية خاقانی للتناسب بين الكلمات فی بناء الشعر وملء سطور صفحات ديوانه بالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز والتلميحات البعيدة وإحاطته بالآيات والروايات القرآنية، قدموه على أنه واحد من أبرز الوجوه الملمة بفنون البلاغة والمسائل الأدبية، وهذا ما نشاهده فی القصيدة الثانية له. لم يكن خاقانی عالما متبحرا فی علوم القرآن أو محدثا أو مفسرا أو مؤرخا أو حكيما أو طبيبا أو منجما أو عارفا وإنما استفاد من آيات القرآن والأحاديث النبوية وقصص الأنبياء كعالم دين واستطاع أن يقدم مفهوما واحدا بصور وتعبيرات متنوعة، وقد حقق هذا الأمر بمنتهى الحرفية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

آملی، شمس الدين محمد ابن محمود وأبوالحسن شعرانی. ١٣٧٧ق. نفائس الفنون فی عرائس العيون. طهران: إسلامية.

خاقانی، أفضل الدين بديل. ١٩٨٩م. ديوان خاقانی. باهتمام ضياء الدين سجادی. الطبعة الثالثة. طهران: دار زوار.

سنايی أبو المجد مجدود. ١٩٨٠م. حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة. باهتمام محمد تقی مدرس رضوی. طهران: منشورات جامعة طهران.

صفا، ذبيح الله. ١٩٩٢م. تاريخ الأدب فی إيران. الطبعة الثانية عشرة. طهران: دار فردوس للنشر.

الطباطبائی، سيدمحمدحسين. ١٩٨٤م. ترجمة تفسير الميزان. المترجم محمد باقر موسوی همدانی. الطبعة الأولی. طهران: مؤسسة العلامة العلمية والفكرية بالتعاون مع دار رجا وأمير كبير للنشر.

الطبری، محمدبن جرير. ١٣٣٩ش. تفسير الطبری. باهتمام حبيب يغمايی. طهران: منشورات جامعة طهران.

عبدالباقی، محمد فؤاد. ٢٠٠٥م. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. قم: دار نويد إسلام.

ماهيار، عباس. ٢٠٠٦م. سحر بيان خاقانی. الطبعة الأولی. كرج: دار جام كل.

ـــــ. ٢٠٠٦م. كنز الأسرار (شرح مشكلات خاقانی). الطبعة الأولی. كرج: دار جام كل.

ـــــ. ٢٠٠٩م. مالک ملک الكلام (شرح قصائد خاقانی). الطبعة الأولی. طهران: دار سخن للنشر.

الميبدی، أبوالفضل رشيدالدّين. ١٣٣٩ش. كشف الأسرار وعُدّة الأبرار. باهتمام علی اصغر حكمت. طهران: منشورات جامعة طهران.

المقدمة

تعدّ مفاهيم الحسن والعشق والعقل من المفاهيم الأساسية فى الأدب الصوفى بحيث تحوّلت إلى أبطال فى القصص الصوفية لتوصل سالک طريق الحق إلى هدفه الحقيقى. وقد ارتبطت هذه العناصر الثلاثة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً حيث لا يمكن تصورها منفصلة إنّ قيمة الإنسان ومعنوياته وسموّه ترتبط بمدى تعلق الحسن به غير أنّ الحسن لا يعرف إلّا بالعشق ولكن الوصول إلى الحسن والعشق يتطلب اجتياز سلالم العقل. إنّ روح الإنسان تجتاز المراحل الجسدية لبلوغ الحسن وحضور العشق مستعينة فى بداية الأمر بالعقل لتبلغ مرحلة معرفة النفس وتسلک طريق الحق بعد ظهور العشق فى ساحة القلب. إنّ رسالة السهروردى المسماة "فى حقيقة العشق" تعدّ من الآثار الفريدة فى نوعها من بين الآثار الصوفية المختلفة التى تناولت هذه المفاهيم حيث قام السهروردى فى هذه الرسالة بتشخيص مفاهيم الحسن والعشق والعقل وخلق عبرها قصة صوفية فلسفية. وقلّده بعده الكثير من الشعراء والكتاب وأنتجوا آثاراً مماثلة لهذه الرسالة يمكن من بينها الإشارة إلى رسالة "الصحة والمرض" للفضولى وعلى الرغم من أنّ قصصاً من مثل رسالة الفضولى «تنتمى إلى المدرسة الصوفية من حيث المضمون وتختلف عن القصة الفلسفية - الصوفية فى مدرسة الإشراق غير أنّها متأثّرة بها من حيث الشكل ...» (بورجوادى، ١٣٨٠ش: ١٤) إنّ رسالتى السهروردى والفضولى متأثرتان بمدرسة الجمال. وبالنظر إلى مسار الفكر لدى الفضولى فى هذه القصة ووجود الشبه بين الرسالتين فإنّ دراسة الحسن والعشق والعقل فيهما ستكون جديرة بالاهتمام وإمعان النظر.

إنّ الحسن والعشق والعقل هى الركائز الأساسية فى الرسالتين حيث يعالج السهروردى فى رسالته "فى حقيقة العشق" الحقيقة الغيبية للعقل والحسن والعشق. ويطرحها من خلال مضمونها السماوى السامى وتجلّيها فى الوجود الإنسانى. لقد تطرق الفضولى كالمتصوفة الذين سبقوه إلى موضوع ابتعاد الروح أو النفس الناطقة عن العالم العلوى وعن الحقيقة المطلقة وأسرها فى سجن الجسد والعالم المادّى. وقد ظهرت هذه المفاهيم مرة أخرى فى رسالته وتجلّت فى قالب قصصى صوفى فعندما يسلک

السالك طريق الحقيقة فإنّ هذه المفاهيم تلعب دوراً كبيراً فى بلوغه السمو الروحى نحو العالم العلوى.

لقد أخذت هذه المفاهيم فى الرسالتين شخصية إنسانية حيث إنّها تبادر إلى أعمال إنسانية. إنّ مفهوم العقل يختلف فى الرسالتين غير أنّ الحسن والعشق بغض النظر عن الشحنة المعنوية الفلسفية التى يحملانها فى رسالة السهروردى لكنّهما متقاربان من حيث المفهوم إلى حدّ كبير حيث إنّ وجود واحد مرتبط بوجود الآخر. إنّ الحسن يتّبعه العشق وإنّ العشق هو الطريق الوحيد لبلوغ الحسن الحقيقى.

يستعرض هذا المقال فى البدء ملخصاً من القصتين ثمّ يتناول بالبحث المفاهيم الفلسفية أو الصوفية للعقل والعشق والحسن ويدرس دور كل واحدة منها فى الرسالتين بالموازنة بينهما.

رسالة "الصحة والمرض"

تبدأ قصة الصحة والمرض برحلة الروح إلى أرض الجسد وهى قصة صوفية، تسافر الروح من عالم الجبروت واللاهوت إلى عالم الناسوت وتدخل أرض الجسد وبعد تعرفها على أركان الجسد الأصلية تمتزج بالأمزجة وتنجب ولداً اسمه الصحة وتقوم إلى جانب الصحة والمزاج بالتجول فى أرض الجسد وتسكن فى مدينة القلب بعد اجتيازها الدماغ والكبد وتزيل الخوف والعداوة والحزن من مدينة القلب وتبقى على المحبة والأمل والفرح. ثمّ يدخل المرض فى الجسد بإرشاد العداوة مع الطعام ويقضى على توازن الأخلاط ويصيب الجسم بالمرض عند ذلك يأتى العقل لنجدة الروح وينقذ الروح من الحزن والجسم من الأمراض وعند توازن الجسد تسمو الروح وعندما تعبر الروح المراحل الجسدية يلتحق بها الفرح إلى جانب الحسن وبعد دخول الحسن إلى أرض الجسد تزداد الروح رونقاً وبهاء. ففى البدء تبدأ المحبة بخدمة الروح لتشاهد أوصاف الحسن التى سمعها من العشق وهى القد والوجه والضفائر وخصل الشعر ثم تذهب المحبة إلى العشق وتخبره عن أحوال الروح فيضطرب العشق فى طلب الحسن ويرجع حالاً إلى ديار الجسد حيث يصاحب الروح ويدرك أنّ الروح غافلة عن الحسن

فيسلّم العشق مرآته الصافية إلى الروح إذ لا ذوق للروح لتختار بين الحسن والعشق.

ولكى تبقى صورة الحســن مصونة من الأعداء يوصى العشق أن يسلمها إلى خازن الإدراک حتى ينظر إلى صورة الحســن بواسطة الخيال. لا ترتاح الروح لصورة الخيال وتقوم بالسير المعنوى فى ديار المعشوق وبادية العاشق وذلک بتوجيه من العشق وبهدف الوصول إلى الحسن.

عند ذلــک تجتاز الروح المراحل والمنــازل المختلفة البالغــة الصعوبة لتتخلص من الجســد بشــكل كامل وتبلغ المعرفة الحقيقيــة وتلتحق بعالم الجــبروت وعالم اللاهوت وتنطلق من القيود الدنيوية.

رسالة "فى حقيقة العشق"

إنّ أول ما خلقه البارى أطلق عليه اســم العقــل وتميز العقل بثلاث صفات: الأولى معرفة الحق والثانية معرفة نفســه والأخرى معرفة من لم يكن فكان. فمن الصفة الأولى ظهر الحســن و من الثانية ظهر العشــق ومن الثالثة ظهر الحزن. وعندما خلق الإنسان انتشــر صيته فى الملأ الأعلى فركب الحســن مركب الكبرياء ودخل مدينة وجود آدم. فتبعه العشــق والحزن فالعشــق الذى كان قد أصبح أمير الملائكة أمر الملائكة بالسجود أمام الحسن. وبعد آدم تجلّى الحسن فى وجود يوسف فلم يقبل الحسن لاستغنائه الحزن والعشــق إلى محضره فاتجها لتهذيب النفس نحو طريق الســلوک وورد كل منهما منزلاً. فذهب الحزن إلى كنعان وعند يعقوب فذهب العشــق إلى مصر عند زليخا. فســألته عن ماهيته ومنشــائه ومقصده فقام العشق بشــرح مدينة النفس وأبواب الحواس الظاهرية والباطنية فعندما سمعت زليخا قصة العشــق سلمت وجودها للعشق فأكرمته إلى أن قدم يوسف إلى مصر فطرحت زليخا هذا الأمر على العشق فذهبا معاً لملاقاته.

لقد وصل خبر يوســف إلى كنعان فغلب الشــوق يعقوب فاتجــه مع أبنائه إلى مصر فوجد فى قصر عزيز مصر يوســف مع زليخا جالسين على عرش الحكم غير أنّ الحزن عندما وجد العشق مع الحسن سجد أمامه ووضع يعقوب وأبناؤه رؤوسهم على الأرض بعد موافقة الحزن.

لقد قام السـهروردی فی الفصول الأخیرة بوصف الحسـن ومعانی العشـق وصوره وتحدّث عن الحسن والعشق فیها.

العقل

«إنّ العقل هو الفاصل بین الانسـان والحیوان لکنّ المتصوفة والفلاسـفة قد وصفوه بأوصاف أخری ففی العربیة تعنی کلمة العقل المنع والعقال. ویری أبو البرکات البغدادی أنّ کلمـة العقل فی اللغة العربیة تدلّ علی العقل العملی فحسـب. إذ تعنی کلمة العقال ربط رجلی الناقة ممّا یمنعها من الحرکة والجهد. فکلمة العقل وهی ذات أصل مشـترک مع العقال تمنع الإنسـان من الأعمال التی تقتضیها الشـهوات وحب النفس.» (نقلاً عن دینانی، ٢٠٠٦م: ج١/٣٢)

یقـول الجرجانی فـی تعریفه عن العقل: «إنّـه مأخوذ من عقـال الناقة حیث یمنع ذوی العقـول مـن العدول عن الطریق الصحیح ... . وهو الشـئ الـذی یدرک حقائق الأشیاء حیث اعتبر البعض مکانه فی الرأس والبعض الآخر یعتقد بوجوده فی القلب.» (الجرجانی، ١٩٦٩م: ٥٧-٥٨) «إنّ للعقل فی المباحث الفلسفیة ساحتین نظریة وعملیة. إنّ العقل النظری ینقسـم إلـی العقل الهیولائی بالملکه وبالعقل الفعّال والمسـتفاد. ویمرّ العقـل العملی الذی هـو قوة تمییز الصحیح عـن غیر الصحیح إلـی أربع مراحل هی التخلیة والتجلیة والتحلیة والفنا.» (شـیخ الإسـلامی، ٢٠٠٤م: ٢١) وفی تعریف أشمل عن العقل یجب القول: «إنّ العقل العملی أو القوة العاملة هی القوة المستمدة من النفس التـی تدبّر رغبـة واهتمام النفس الناطقة بما دونه أی الجسـم إنّ العقـل العملی یهتمّ بالأمـور الصنعیة والأخلاقیة ویمیز الجید والسـیئ والقبیح والجمیل والربح والضرر فی الجزئیات.» (داودی، ١٩٧٠م: ٣١٦-٣١٧)

إنّ قصة السهروردی ترتکز علی العقل النظری فهو درّة مشرقة وأول شئ خلقه الله تعالـی فهو العقل الأول أو العقل الکلی الـذی یقال فی التعریف به: «جوهر مجرد ذاتاً وفعلـاً. والمراد من هذه الجوهرة المجردة التی تدعی العقل هو العقل بمعنی أول ما خلق الله العقل الذی یشکل العالم الماورائی.» (سجادی، ١٩٨٣م: ج٣/٣٠٠) «إنّ هذا العقل

من منظور السهروردی يتصف بصفات ثلاث: هی معرفة الحق ومعرفة الذات ومعرفة من لم يكن فكان.» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٦٨-٢٦٩) «أمّا العقل فی رسالة الفضولی فهو يدلّ على العقل العملی. إنّ تبعات هذا العقل هی الأخلاق الحسنة. فالغزالی قد ربط بين العقل والأخلاق الحسنة أيضاً. ففی رأی الغزالی فإنّ الاتصاف بالأخلاق الحسنة نتيجة لغلبة العقل على الصفات البهيمية.» (الغزالی، ١٩٩٥م: ج١/٢٤) إنّ أوّل خدمة يسديها العقل بمساعدة الأخلاق الحسنة للروح هی تخليص مدينة القلب من الحزن.

ففی هذه القصة نجد أنّ الأمل ساكن فی القلب قبل حضور العقل. فالعقل يقوم بمساعدة السالک عندما تهاجمه أو تهاجم الروح مهالک كالحزن والعداوة والخوف مع أتباعها.

ويقدّم الأمل لإحضار العقل ومساعدة الروح بسبب العلاقة القائمة بينه وبين العقل. فالأمل فی حقيقة الأمر مندوب العقل فالعقل يقوم بمساعدة السالک بناء على طلبه هو. فالعقل الذی يتحدّث عنه الفضولی يبدو أنّه ساكن فی القلب حيث ينقذ القلب من المهالک أولاً ومن ثمّ يعمل على صلاح الجسم.

نلاحظ فی هذه القصة أنّ العقل يعمل كوزير للسالک وطبيب للجسم فالروح التی هی سالک طريق الكمال فی حقيقة الأمر تلجأ إلى العقل عندما يصاب الجسم بالأمراض المختلفة وتسأله عن الحل. إنّ كلام الفضولی حول العقل يذكرنا بفكرة الغزالی. فالغزالی يشبّه الجسم بالمدينة وأعضاءه بالصناع والحرفيين قائلاً: «... إنّ القلب ملک هذه المدينة والعقل وزيره ...» (الغزالی، ١٩٩٥م: ج١/١٩) ويعتبر الغزالی أنّ اتباع ملک القلب للعقل يؤدّی إلى صحة الجسم وهذا ما يحدث فی قصة الفضولی. إنّ غلبة العقل على أطماع الأخلاط الناجمة عن الأهواء النفسانية يؤدّی إلى الاعتدلال ففی الواقع فإنّ العقل يعيد الأخلاط إلى توازنها بتدابيره ويزيل فساد الجسم ويسبب صحّته. ففی القصّتين نجد العقل صاحب شخصيه إنسانية غير أنّ دور العقل فی قصة الفضولی يختلف جذرياً عن دوره فی قصة السهروردی.

ففی رسالة الفضولی نجد أنّ العقل هو قوة تشخيص المصالح والأضرار للجسم ويحمل معنى يعادل الاستدلال وقوة التمييز وهو مطروح فی مرتبة الجسم. ويلعب دور

المنقذ للسالک فی بداية الطريق. فهذا العقل يمهّد للمعرفة الأولية عند السالک. وبعد ارتقاء السالک فإنّ حضور العقل سيكون باهتاً فی القصة إذ إنّ منزلته أقلّ من منزلة العشق فعندما يأتی العشق لا نجد حضوراً للعقل. ففی القسم الثانی من القصة نجد أنّ العشق هو الذی أخذ بزمام الروح حيث يقودها نحو الحقيقة المطلقة.

أمّا العقل فی رسالة السهروردی فهو يعادل العقل الأول أو العقل الكلی الذی هو من تقسيمات العقل النظری وله حقيقة ماورائية. فهو أول ما صدر عن واجب الوجود فمنزلته أرفع من منزلة العشق والحسن حيث ظهر الحسن والعشق من صفات العقل أی معرفة الحق ومعرفة الذات.

الحسن

الحسن فی اللغة هو الجمال والجودة يقول الجرجانی فی التعريف بالحسن: «إنّ الحسن هو الشئ المطابق لطبع الإنسان كالفرح أو الشئ الذی يدلّ علی صفة الكمال كالعلم أو الشئ الممدوح كالعبادات.» (الجرجانی، ١٩٦٩م: ٩١)

وفی المصطلحات العرفانية فإنّ «الحسن يطلق علی الكمالات فی ذات واحدة وهذا ما لا يوجد إلّا عند الحق تعالی.» (العراقی، ١٩٥٥م: ٣٦٣) «إنّ الله تبارک وتعالی هو مصدر الحسن كلّه كما أنّ الجمال والكمال فی العالم المادی شعاع من الجمال والكمال الإلهيين. فللوصول إلی الكلّ وإلی الجمال الحقيقی لابدّ من اجتياز الجزئيات والصور الدنيوية. إنّ أیّ جمال أو كمال فی جميع مراتب الظاهر شعاع من جمال الله وكماله حيث أشرق ونال أصحاب المراتب الجمال والكمال به فكل عالم أثر من آثار علمه وكلّما وجد إبصار فهو ثمرة إبصاره. فجميع الصفات صفاته حيث تنزلت من ذروة الكلية والإطلاق وتجلّت فی حضيض الجزئية والتقيّد لتهتدی أنت من الجزء إلی الكل ومن التقيد إلی الإطلاق.» (الجامی، ١٩٦٣م: ١٢-١٣) إنّ الحسن فی رسالة "فی حقيقة العشق" يعدّ صفة من صفات جوهرة العقل وهو صفة تظهر من معرفة الحق، «إنّ الصفة التی كانت مرتبطة بمعرفة الحق تعالی سببت ظهور الحسن ...» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٦٨) لقد اعتبر السهروردی أنّ وجود الحسن مقدم علی وجود العشق إذ

إنّ الحسن هو الشقيق الأكبر للعشق والحزن وكان موجوداً فى العالم العلوى قبل خلق العالم وآدم. لقد كان اهل الملكوت يتمنون رؤية الإنسان بعد خلقه وذيوع هذا الخبر هناك.

غير أنّ الحسن قد اتّجه إلى مدينة وجود الإنسان قبل الجميع راكباً مركب الكبرياء «فوجد مكاناً بهيجاً ومتنزهاً خلاباً فهبط فأخذ آدم كله حيث لم يترك منه شيئاً.» (السهروردى، ١٩٩٣م: ٢٧٠)

إنّ وجود الإنسان هو الوحيد بين الكائنات والذى يعدّ مظهراًكاملاً للحق ويعكس جميع صفاته، وإذا تطهر وجود الإنسان من جميع الرذائل ومن غبار المادة فإنّ الجمال سيكون أساس الروح «فالروح التى تصبح جميلة تشبه الله إذ إنّها مصدر لقسم أفضل وأجمل من الحياة بل هى مصدر الحياة نفسها أى الجمال ...» (فلوطين، ١٩٨٧م: ٧٧٣)

لقد نفخ الله من روحه فى وجود الإنسان «فإذا سويته ونفخت فيه من روحى.» (ص٧٢) أثنى على نفسه بعد خلق الإنسان: ﴿فتبارک الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: ١٤) إنّ هبوط الحسن على وجود الإنسان واشتماله عليه فى حقيقة الأمر مظهر لتجلى الله فى وجود الإنسان وهو إشارة إلى الآية الشريفة: ﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾ (التين: ٤) كما أنّه يشير إلى تعلق الروح الالهى بالجسم «كما أنّه دليل على أنّ روح الإنسان تفيض بأقرب الروحانيات أى العقل الأول.» (بورنامداريان، ٢٠١١م: ٢٩٣)

إنّ للحسن عدّة تجلّيات فى رسالة السهروردى فهو يقصد يوسف بعد آدم فوجود يوسف مكان جدير بالحسن فالحسن يمتزج بيوسف امتزاجاً لا يبقى بينهما فرق. فالسهروردى اعتبر وجود يوسف مثالاً من الحسن الأزلى. ولكى يبلغ السالک هذا الحسن عليه أن يجتاز مراحل لينال جدارة بلوغ الهدف فيوسف يتمتع بالجمال الظاهرى والجمال الباطنى معاً: «فنور جماله الظاهرى كان مستمداً من نور جماله الباطنى.» (جامع الستين: ٢١٨، نقلاً عن ستارى، ١٩٩٤م: ١٣٨) جاء فى تفسير كشف الأسرار ما يلى: «لقد أعطاه ربّ العزة العلم والحكمة والملک والنبوة وأتمّ عليه نعمته وأعطاه الحسن والضياء والجمال على أكمل وجه. قال المصطفى (ص): أعطى يوسف شطر

الحسن. فكلّ ما للعالمين من الحسن فإنّ نصفه كان عند يوسف فقد قال: لقد رأيته ليلة المعراج كالبدر التام.» (المبيدي، ١٩٨٢م: ج ١٢/٥)

لقد اعتبر السهروردي وجود يوسف كواسطة لتجلي الحق واعتبره صورة الحسن الكاملة في هذا العالم. فكما يشير صاحب كشف الأسرار «فإنّ مشاهدة يوسف كانت عند يعقوب بمثابة مشاهدة الحق فكلّما كان ينظر بعين الرأس إلى يوسف كان ينظر بعين السرّ إلى الحق ...» (المبيدي، ١٩٨٢م: ج ١٢/٥) وقد كان اختيار يوسف من جانب السهروردي بسبب تفسير سورة يوسف كما كان نتيجة لذهنه الوقاد. وكأنّه وضع المرايا إلى جانب بعضها البعض ليقيم علاقة وثيقة بين المفاهيم وتجلّياتها حيث إنّ إنعكاس المفاهيم في بعضها البعض قد جعل الفصل بينها مستحيلاً.

وبغض النظر عن مسار القصة فإنّ السهروردي قد وصف الحسن في الفصل التاسع من رسالته وأضفى عليه طابعاً عرفانياً "صوفياً": «إعلم أنّ الجمال والكمال من أسماء الحسن لقد ورد في الخبر إنّ الله تعالى جميل يحب الجمال وإنّ جميع الكائنات سواء الروحانية منها والجسمانية تنشد الكمال ولن ترى أحداً لا يرغب في الجمال فإذا فكّرت ملياً وجدت الناس جميعاً يطلبون الحسن ويسعون لأجله محاولين بلوغه ويصعب الوصول إلى الحسن الذي ينشده الجميع إذ إنّ الوصول إليه لا يتسنى إلّا بالعشق والعشق لا يسمح للجميع أن يبلغوه ولا يسكن في كل مكان ولا يُقبل على كل عين ...» (السهروردي، ١٩٩٣م: ٢٨٤-٢٨٥)

نلاحظ في رسالة الصحة والمرض أنّ الحسن هو تجلي الحق في جسم الإنسان وروحه إذ إنّ هذا الحسن هو واسطة بلوغ السالك الحسن الحقيقي والمطلق. ففي القسم الأول من الرسالة فإنّ الفرح وهو ما يلائم الطبع الإنساني حاضر في القلب قبل الحسن، ففي هذه المرحلة يأبى الحسن الالتحاق بالروح إذ إنّها أسيرة الجسم وأغراضه. أمّا في القسم الثاني فإنّ الحسن يرغب في الروح لأنّها انطلقت من أسر الجسم وظهر شوق الطلب فيها، فبمساعدة الفرح فإنّ الحسن يلتحق بالروح فجأة.

يقول الفضولي في وصفه لالتحاق الحسن بوجود الإنسان: «لقد أعجب الحسن بديار الجسد ورغب في الإقامة فيه فأقام جيش الحسن حوالي الروح هذا الجيش

المكوّن من الدلال والغنج والغمز والصدّ و ... فالتحق البعض بالوجه والآخر بالعين والحاجب.» (الفضولى، دائرة المعارف، الورقة رقم ٧)

إنّ كلامه يذكّرنا بقول السهروردى: «إنّ سلطان الحسن قد امتطى مركب الكبرياء واتّجه نحو مدينة وجود آدم فوجد منزلاً بهيجاً ومتنزهاً خلاباً فهبط وسيطر على آدم كله ولم يترك منه شيئاً.» (السهروردى، ١٩٩٣م: ٢٧٠)

ففى الرسالتين نجد أنّ الحسن أعجبته مدينة وجود الإنسان فأقام فيها واستولى عليها بالكامل وهذا ما يشير إلى كون الإنسان فى "أحسن تقويم" ونفخ الله فيه من روحه. يذكر الفضولى أعضاء الجسم وحالاتها لإظهار تجليات الحسن غير أنّ السهروردى لا يشير إلى العناصر الجسدية. فالسهروردى يطرح مسار الحسن وتطوّره وكماله فى التجلى فى وجود آدم ويوسف. يعتبر الفضولى أنّ الدلال والغنج من جيوش الحسن حيث يمكن اعتباره واحداً مع الحلاوة التى أشار إليها العرفاء "المتصوفة" وساوى أحمد الغزالى بينها وبين دلال المعشوق. فمع التحاق الحسن والحلاوة بالروح «فإنّ الروح ازدادت رونقاً وزادت ممّا كانت عليه، فأينما وقعت أشعتها فإنّها أحرقت كل من ألقت نظرة عليه وأزالت حياته ....» (الفضولى، دائرة المعارف: الورقة رقم ٧)

لقد أشار السهروردى إلى تأثير الحسن وفتنته فى وجود آدم عندما سجدت له الملائكة عندما فتح العشق عينيه شاهد أهل الملكوت مصطفين فأقبل إليهم فسلّموا أنفسهم له ... فنظروا إلى أعتاب الحسن ... . فعندما وقعت أعينهم على الحسن سجدوا جميعاً «فسجد الملائكة كلهم أجمعون.» (السهروردى، ١٩٩٣م: ٢٧٠-٢٧١) «وفى قسم آخر عندما يقيم الحسن فى وجود يوسف نلاحظ هذه الفتنة والسحر فى ثنايا القصة. إنّ فتنة الحسن وسحره يرجعان إلى ما استعاره الحسن من الذات الالهية فهما انعكاسان للنور الحقيقى الذى يأسر القلوب وليس جمال المظهر فحسب. إنّ الروح فى رسالة "الصحة والمرض" تنشد الحسن والجمال فمع التحاق الحسن بالروح تتحسن الروح ويمكن أن نجد سبب هذا الحسن فى كلام أفلاطون إذ يرى أنّ الحسن حقيقة تؤثر على سائر الحقائق إنّه لا يرى فرقاً بين الحسن والجمال ويعتقد أنّ الحسن لا يحتاج إلى حقيقة بل إنّ الجميع يلتفتون إليه فهو القبلة والغاية. ففى رأى أفلاطون فإنّ الروح الإنسانية

قد شاهدت فی عالم المجردات حقیقة الجمال والحسن المطلق دون أیّ حجاب فعندما تشاهد فی هذه الدنیا الحسن المجازی فإنّها تتذکر ذلک الجمال المطلق الذی شاهدته قبل ذلک فیستولی علی حزن الفراق والعشق وتتحوّل إلی طائر فی القفص یتمنی الانطلاق والطیران.» (نقلاً عن فروغی، لاتا: ج ۱/۳۱-۳۲)

إنّ الجمال المجازی مظهر للجمال المطلق وجسر للوصول إلی الحقیقة والجمال المطلق. نشاهد فی هذه الرسالة مثل رسالة فی حقیقة العشق أنّه کلّما وجد الحسن فإنّ العشق یتبعه إنّ الجمال والحسن یجعلان العشق مضطرباً وإنّ سحر الحسن یجعل العشق طالباً للروح. إنّ الحسن والعشق لا ینفصلان ویقال: «إنّ الحسن والعشق قد أخذا عهداً علی نفسیهما ألّا ینفصلا أبداً.» (الجامی نقلاً عن دانشور، ۲۰۰۹م: ۲۳۳)

إنّ السالک فی الرسالتین یسلک طریق السیر والسلوک وتهذیب النفس لبلوغ الحسن الحقیقی. وتقوم الرسالتان بشرح القوی النباتیة والحیوانیة والإنسانیة ومتعلقاتها وأدائها.

«ففی رسالة السهروردی یجب علی السالک أن یتزود بالعشق والرغبة والشوق والجوع "تهذیب النفس" وبسلاح العلم لینطلق من أسر القوی الظاهریة والباطنیة أی من أسر الجسم والمادة لیصل إلی مدینة النفس ویتصل بالشیخ لیوصله إلی مراتب أعلی فی هذه المدینة.» (أنظر السهروردی، ۱۹۹۳م: ۲۷۵-۲۸۱)

أمّا فی رسالة الفضولی فإنّ السالک ینطلق من العوامل الجسدیة بمساعدة العقل والتقوی إنّ الطریق التی یجب علی السالک أن یسیر فیها لبلوغ الحقیقة والحسن المطلق یشتمل علی ملک المعشوق ودیار العشق حیث یصف الفضولی هذه المراحل تحت تأثیر المتصوفة غیر أنّ السهروردی متأثّر بالفلسفة أکثر وإنّ کلامه انعکاس لأفکاره الفلسفیة. غیر أنّ الفضولی متأثر فی الغالب بالصوفیة وخاصة بمحبی الجمال منهم. إنّ المراتب العلیا ومرتبة الحیرة فی قصة الفضولی تعادل عالم اللاهوت والجبروت. إنّ بلوغ الروح مقامها الحقیقی یتمّ عبر الکشف والشهود فالمعرفة لدیه شهودیة ولیست مبنیة علی الاستدلال.

إنّ الروح فی قصة الفضولی عاشقة ومعشوقة فی وقت واحد فهی عاشقة للحق

ومعشـــوقة للحق أيضاً وإنّ مشاهدة الحسن غير ممكنة إلّا فى مرآة عشق العاشق فعلى حدّ قول الغزالى فى السوانح:

«إنّـــه بهر عين الحســـن بجماله فهـــو لا يقدر على إدراك كمال حســـنه إلّا فى مرآة العشـــق لذا فإنّ من الضرورى أن يكون للجمال عاشق ليتمكّن المعشوق من أن يتقوى بحسنه فى مرآة العشق وطلب العاشق له.» (الغزالى، ١٩٨٠م: ١٥)

«إنّ الروح تشـاهد جمالهـا الوجودى وحقيقتهـا أى النور فى مرآة العشـق وفى المعتقـدات الغنوصية فإنّ وصف الجمال والنور يعود إلى الروح ففى إحدى الأناشـيد الغنوصية وصف هبوط الروح وأسـرها فى العالم المادى على النحو التالى: ظهر جسـم النور فالتف فى مسـتقر وجوده ... أهل العالم ليشـاهدوه ... ومن شـدة إشراقه أصابهم مس من الجنون فقاموا ليشـاهدوا له مثيلاً فسجدوا على التراب وأصيبوا بالجنون من كل هـذا الجمال.» (هارفيـد، ٢٠٠٩م: ٤٢٢ نقلاً عن واردى دانائيان، ٢٠٠١م: ١٧٤- ١٧٥) «إنّ جمال الروح قد أشـرق على الجسم وتجلّى فى أجزاء الجسم المختلفة وزاده لطفاً فكما ورد فى رسـالة العشـق والعقل لنجم الدين الرازى فإنّ الروح قد التحقت بالجسـم الإنسـانى بأمر من الله وتكوّن هذا الجسم يتمتّع بأحسن تركيب بفضل التدبير الإلهى فإنّ كل موضع من المواضع الظاهرية أو الباطنية فى الجسـم ومظهره المادى فى الإنسان بمثابة خليفة للروح حيث يعكسان صفات هذا الجوهر القدسى كمرآة للذات.» (الرازى، ١٩٦٦م: ٥٠)إنّ الجمال الجسـدى والعبور منه بقيادة العشـق يقودان الروح إلى مراتب عليا من الجمال الحال حقيقة الحياة المطلقة التى تتعطش الذات الإنسـانية لبلوغها وتشتاق إليها.

العشق

إنّ الغاية التى يرمى إليها السـالک هى نيل العشـق الحقيقى فالعشـق يلعب دوراً كبـيراً فى توجيه السـالک فالوصول إلـى المعرفة الحقيقية أمر مسـتحيل لولا حضور العشق وتوجيهه فقد اعتبر بعض المتصوفة أنّ العشق هو المرتبة السابقة من الحب وذكر فى التعريف به: «ثمّ يمرّ بالدرجة السـابعة وهى العشـق فالعشق هو المحبة التى تجاوزت

الحدود وقد اشتقّت لفظة العشق من العشقة وهی نبات تلتف حول سائر النباتات وتتسبب فی جفافها فإذا بلغ العشق مرحلة الكمال أصاب القوی كلّها بالشلل ومنع منافع الحواس ومنع الطبع من الطعام وجعل العاشق يملّ الناس ويسأم غير الحبيب فهو يسلبه كلّ المفاهيم فإمّا الجنون وإمّا المرض. وقد يبقی حياً وقد يهلک.» (رجائی، ٢٠٠٧م: ٣٤٧) إنّ العشق يخلّص العاشق من جميع الأغيار ليبلغ مرحلة الاتحاد يقول ابن الدباغ فی وصف العشق:

«إعلم ان العشق آخر درجات المحبة وتجاوزها للحدود فهو يشمل سائر مقامات الحب كالشوق والوجد والانجذاب والحيرة والفناء. ولاشک فی أن مفهوم العشق هو توحد ذات المحبوب مع ذات المحبّ بالاتحاد العقلی مما يجعل المحب غافلاً عن إحساسه الكلی حيث يغفل عنه بلقاء المحبوب وعن ذاته بذات المحبوب.» (ابن الدباغ، ٢٠٠٠م: ١١٣) إنّ العشق فی رسالة السهروردی يعتبر إحدی صفات العقل «إنّ من الصفة التی كانت متعلقة بمعرفة الذات ظهر العشق.» (السهروردی، ٢٠٠٩م: ج٣/٣١٨)«فمن أسمائه الودّ ففی هذه الرسالة اعتبر العشق معادلاً للنفس الأولی أو النفس الكلية.» (بورنامداريان، ٢٠١١م: ٢٩٠) ويبدو أنّ اعتبار العشق نتيجة لمعرفة العقل من إبداعات السهروردی نفسه. فالتعريفات التی ذكرها السهروردی عن العشق بالإضافة إلی أبعادها الفلسفية فإنّ لها خلفية عرفانية "صوفية". إنّ سبب هبوط العشق من دياره أی الملكوت هو خلق آدم إذ بعد خلقه نزل الحسن إلی الأرض للقيادة فتبعه العشق.إنّ العشق فی رسالة السهروردی ملازم للحسن ومشتاق له. فأينما اتّجه الحسن اتّجه العشق معه فالعشق يقوم بالتهذيب إلی جانب الحزن للوصول إلی الحسن فيتّجه كلّ منهما إلی بلاد لبلوغ الحسن.

«إنّ للعشق معنی غيبياً كالحسن فهو هبط من العالم العلوی مع الحسن والحزن وتمثّل كلّ واحد منها فی وجود زليخا ويوسف ويعقوب فهذه العناصر الثلاثة "العشق والحسن والحزن" موجودة فی قصة السهروردی من البداية وحتی النهاية. إنّ العشق متجول فهو يقيم كل يوم فی مكان فأرضه عالم الروح وعالم المثال.» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٧٥) «فالعشق هو الشيخ وهو الدليل. ففی هذه الرسالة نری العشق موجّهاً لزليخا التی تعدّ

كالسالک فهو يقوم بشرح قصة حياته ومن خلالها يبيّن مسار الحركة والسلوک لزليخا. إنّ لقاء زليخا بالعشق شبيه بلقاء السالک أو صاحب الواقعة مع العقل والملک الموجِّه فى النماذج السابقة. ويظهر جلياً أنّ العشق هنا يتحدّث إلى زليخا باعتباره ملک العقل الذى ظهر نتيجة تعقل العقل الأول فليس المقصود هنا العقل العاشر أو العقل الفعال غير أنّه على كل حال ملک من عالم الملائكة أو عالم الأنوار.» (بورنامداريان، ١٩٨٥م: ٢٦٨-٢٦٩)

ويرى السهروردى أنّ العشق غاية المحبة «فإذا بلغت المحبة غايتها أطلق عليها اسم العشق ... فالعشق أخصّ من المحبة ...» (السهروردى، ١٩٩٣م: ٢٨٦) أمّا الفضولى فقبل أن يتحدث فى رسالته عن العشق فإنّه يشير إلى حضور المحبة فى القلب. فالعشق مرتبة أعلى من المحبة. لم يشر الفضولى إلى مصدر العشق غير أنّ ما يفهم من سياق كلامه فى القصة هو أنّ العشق يأتى فى مرتبة أعلى من الجسد والمادة وعلى السالک أن ينطلق من المرحلة الجسدية ليشرق جوهر العشق فى وجوده. فالعشق فى هذه الرسالة يلازم الحسن ويشتاق إليه ولا يدخل مكاناً لا يوجد فيه الحسن فالعشق فى غنى ومادام السالک محبّاً للدنيا غافلاً عن الحسن فإنّه لا يلتحق به ولا يساعده «إنّ الروح محبّة للدنيا وغافلة عن العشق وخالية من الحسن إنّنى لن أدخل مكاناً كهذا فأينما كان الحسن كنت هناک.» (الفضولى دائرة المعارف: الورقة رقم ٤) ويظهر العشق فى قصة الفضولى كشيخ سائح وتسلم الروح زمامها اليه أمّا فى قصة السهروردى فالعشق يوصل زليخا إلى يوسف كما أنّ العشق هو الذى يوصل السالک إلى الحسن والجمال فى قصة الفضولى أيضاً.

ففى رسالة الفضولى نجد السالک بعد اجتياز العقبات الجسدية يبلغ المرحلة الثانية من المعرفة وفى هذه المرحلة ذاتها نجد العشق قد التحق بالسالک ليواجهه إلى الغاية. إنّ السالک فى غاية الشوق إلى الحسن ممّا يجعله خاضعاً أمام العشق فالعشق يأخذه أينما أراد ليبلغ أخيراً مرتبة الشهود كما يقول ابن الدباغ:

«فإنّ الجمال الجزئى ليس إلّا إشراق نور النفس الناطقة على وجه الطبع الجميل المعتدل لذلک فإنّ النفوس السليمة تستأنس بالجمال وتنجذب نحو اللطافة الموجودة

فيها حيث إنّها تستسلم للعشق بكلّ خضوع.» (ابن الدباغ، ٢٠٠٠م: ٢٥-٢٦)

«إنّ العشـق يسبّب فی رسالة الفضولی ولادة جديدة للروح حسب رسالة الفضولی ففی رأی المتصوفة فإنّ الإنسـان يتولّد مرتين ففی المرة الأولی يولد الإنسـان بجسـده وهذا مشـترک بينه وبين الحيوانات وفی المرة الثانية يولد الإنسان ولادة معنوية تخلّص الإنسـان من هذا العالم فهذه الولادة تبدأ بالوعی والعشق. فالإنسان فی ولادته الثانية يبلـغ التجريد المطلـق ويكون أفضل من جميـع الكائنات.» (زمانـی، ٢٠٠٣م: ١٩٠؛ ابراهيمـی دينانـی، ٢٠٠٦م: ج٢/ ٢٤٨-٢٤٩) إنّ كلام المتصوفة هذا مأخوذ من كلام عيسـی عليه السلام: «لن يلج ملكوت السـموات من لم يولد مرتين.» (فروزانفر، لاتا: ٩٦) ففی الولادة الثانية يجتاز الإنسان جميع العلل ليدخل فی اللامكان.

إنّ الروح تبلغ بتوجيه العشـق المصدر الأصلی وإنّ الطريق التی تسـير فيها الروح فی ولادتها الثانية ليسـت الطريق التی يمكن السير فيها بالجسد بل لابدّ من السير فيها بالقلب إنّ الروح فی حالة الحيرة وتسـلم زمامها للعشـق. إنّ سـلوک الروح بواسطة العشق مبنی علی الذوق والجذب وإنّ السالک قادر علی طیّ الطريق المعنوی عبر هذه الطريقة فقط.

إنّ العشـق فی هاتين الرسالتين متأثر بمعتقدات الصوفية المحبين للجمال. ففی رأيهم «إنّ العشق الأول وليد الجمال ويحمل معه حرارة وقوة تحركان جميع كائنات العالم وإنّ جميع حركات الحياة تنبع من قوة العشـق.» (افراسـياب پور، ٢٠٠١م: ٧٥) إنّ العشق يخلّص السالک من الأنانية ويزيل الحجب الصورية والمعنوية «ففی البداية كان الصوت والصراع والأنين لأنّ العشق لم يستول بعد علی جميع ولاية الوجود فإذا بلغ الأمر غايته فإنّ الحديث ينتقل إلی البقية ليتحول الأنين إلی النظر والهزال إذ إنّ القذارة تتحوّل إلی الطهارة.» (الغزالی، ١٩٨٠م: ٢٣٠)

عندما تنظر الروح إلی نفسـها فی مرآة الصفا تری وجهاً شـاحباً وجسـداً ضعيفاً وعندما تسـأل العشق عن السبب تقول له إنّهما وجهان للعشق ففی المرة الأولی عندما تنظر إلی نفسـها تكون فی حالة الغفلة ولا تعرفها فبعد الجهد وطی الطريق تنال معرفة حقيقة نفسـها. إنّ هذه المرحلة إشـارة إلـی الفكرة العرفانية "الصوفيـة" التی تری أنّ

السالک فی البداية يعشق الظاهر وعندما يفقد الظاهر جماله يعرف أنّ الجمال الحقيقی أبعد من الظاهر. يقول عن ذلک جلالالدين المولوی:

«لكون هذا الحسن مطلياً بالذهب فإنّ ظاهره كان نوراً وباطنه كان دخاناً أسود، فعندما يذهب النور ويظهر الدخان فإنّ العشق المجازی ينتهی عند ذلک يعود إلى أصله ويبقى الجسم سيئاتنا مفتضحا.» (المولوی، ١٩٩٦م: ج٦/٩٧٢-٩٧٤) «لقد ورد فی الفصل التاسع من قصة السهروردی أنّ العشق عندما يدخل مكاناً يقوم فی البداية بتخلية المكان لتستقر نمال الحواس الظاهرية والباطنية فی أماكنها لتبقى فی صون من أذى جنود العشق وليبقى الدماغ بعيداً عن الخلل. ثمّ يقول: «عند ذلک على العشق أن يتجوّل حول البيت وينظر إلى جميع أرجائه. ثمّ ينزل فی حجرة القلب ويدمّر بعضها ويصلّح بعضها وينشغل بذلک عدّة أيّام وبعد ذلک يقصد أعتاب الحسن وعندما يتبيّن أنّ العشق هو الذی يوصل الطالب إلى المطلوب عليه أن يجتهد ليصبح مستعداً لمعرفة العشق ومنازل العاشقين ومراتبهم ثمّ عليه أن يسلّم نفسه للعشق ليرى منه العجائب.» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٨٥)

ونلاحظ فی قصة الفضولی أنّ للعشق نفس المنزلة فالروح تسلّم نفسها للعشق والعشق يرافق الروح وتجتاز المراحل المختلفة وعند عودة الروح إلى ديار الجسد تشاهد الروح أنّ جيش الحواس قد انهزم ولم يبق للطبائع نظام وأصاب ديار الجسد تزلزل كبير. إنّ هذه المرحلة هی مرحلة انطلاق الروح من التعلقات والحواس المادية إنّ بلوغ هذه المرحلة مقدمة لبلوغ المطلوب الحقيقی. إنّ العشق يوجّه الروح حتى آخر مرحلة وهو الذی يسبب وصول الروح إلى الحقيقة المطلقة. عندما يدرک السالک حقيقة العشق ويبلغ العشق فی وجوده مرحلة الكمال فإنّ العاشق والمعشوق يتّحدان وكما يقول الغزالی: «إنّ قوة كمال العشق من الاتّحاد ولا تسعه تفاصيل العاشق والمعشوق.» (الغزالی، ١٩٨٠م: ٨)

إنّ الفضولی متأثر بالسهروردی من حيث المعنى فی استخدام المحبة والعشق ففی قصة الفضولی يعدّ العشق غاية المحبة.

كما أنّ المعرفة والمحبة أساسان لسلّم واحد. غير أنّ المعرفة الحقيقية تأتی عندما يعبر

السالک وديان العشق بعد الإصابة به.

النتيجة

إنّ العقل والحسن والعشق من المفاهيم العرفانية "الصوفية" السامية وقد ظهرت في رسالتي الفضولي والسهروردي. ففي رسالة السهروردي امتزجت هذه المفاهيم بأفكاره الفلسفية غير أنّ الفضولي متأثّر بالأفكار الصوفية أكثر. إنّ العقل الذي يصفه السهروردي هو العقل الأول والمخلوق الأول أمّا العقل الذي نراه في قصة الفضولي فهو العقل العملي. لقد اعتبر السهروردي الحسن والعشق حقيقتين غيبيتين ومن صفات العقل الأول ونرى في رسالة الفضولي أنّ الحسن والعشق مفهومان مستقلان عن العقل. وبغض النظر عن الأبعاد الفلسفية للحسن عند السهروردي فإنّه في الرسالتين من تجلّيات الجمال الإلهي في وجود آدم (ع) إنّ هذا الحسن يسبّب ولادة العشق وأينما يدخل نجد العشق مشتاقاً له وراغباً فيه. إنّ العشق في الرسالتين متأثّر بمعتقدات المتصوفة المحبين للجمال. إنّ الفضولي متأثّر بكلام السهروردي من حيث المعنى في استخدام مفهومي المحبة والعشق ففي قصة الفضولي نرى أنّ غاية المحبة هي العشق. فالعشق كالشيخ والمرشد وإنّ الطريق الوحيد لبلوغ الحسن هو العشق. إنّ العشق نتيجة المعرفة والمحبة. إنّ العشق في رسالة الفضولي حسب رأي المتصوفة هو العشق الحقيقي الذي يرشد السالک إلى الحقيقة المطلقة والجمال الإلهي ويوصله إليه. وعندما يبلغ السالک الحقيقة الأصلية فإنّ الحسن والعشق يتّحدان في وجود السالک لينال مرتبة الاتحاد والوحدة.

المصادر والمراجع

ابراهيمى دينانى، غلامحسين. (٢٠٠٦م). دفتر عقل وآيت عشق. ج٣. ط٢. طهران: طرح نو.

ابندبّاغ، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٠م). عشق اسطرلاب اسرار خداست "مشارق القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب". تحقيق: ترجمه قاسم انصارى. طهران: طهورى.

افراسيابپور، علياكبر. (٢٠٠١م). زيبايى‌پرستى در عرفان اسلامى. طهران: طهورى.

پورجوادى، نصرالله. (٢٠٠١م). «سهروردى وتأثير آن در ادبيات فارسى». نشر دانش. السنة ١٨. العدد٢.

پورنامداريان، تقی. (١٩٨٥م). رمز و داستانهای رمزيدر ادب فارسی "تحليلی از داستانهای عرفانی فلسفی ابنسينا و سهروردی". ط ٤. طهران: شركت انتشارات علمی و فرهنگی.

ــــــــ. (٢٠١١م). عقل سرخ: شرح و تأويل داستانهای رمزی سهروردی. ط ٢. طهران: انتشارات سخن.

جامی، نورالدين عبدالرحمان. (١٩٦٣م). لوايح. لامک: مكتبة فروغی.

جرجانی، عليبن محمد شريف. (١٩٦٩م). كتاب التعريفات. لبنان: مكتبة لبنان.

دانشور، سيمين. (٢٠٠٩م). علم الجمال و جمال در ادب فارسی. تدوين مسعود جعفری. طهران: نشر قطره.

داودی، عليمراد. (لاتا). عقل در حكمت مشاء از ارسطو تا ابنسينا. طهران: طبعة مرد مبارز.

رازی، نجمالدين. (لاتا). رساله عشق و عقل. به اهتمام و تصحيح تقی تفضلی. طهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

رازی، نجمالدين. (١٩٦٦م). رساله عشق و عقل. تصحيح تقی تفضلی. طهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

رجايی، احمدعلی. (٢٠٠٧م).خلاصه شرح تعرّف بر اساس نسخه منحصر به فرد مورخ ٧١٣ هجری. ط ٢. طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زمانی، كريم. (٢٠٠٣م). ميناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی. طهران: نشر نی.

ستاری، جلال. (١٩٩٤م). درد عشق زليخا. طهران: توس.

سجادی، جعفر. (١٩٨٣م). فرهنگ معارف اسلامی. ج ٣. ط ٣. طهران: شركت مؤلفان و مترجمان ايران.

سهروردی، شهابالدين يحيی. (١٩٩٣م). مجموعه مصنّفات شيخ اشراق. تصحيح و تحشيه و مقدمه سيّد حسين نصر. ج ٣. ط ٤. طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شيخالاسلامی، علی. (٢٠٠٤م). خيال، مثال و جمال. طهران: فرهنگستان هنر.

عراقی، فخرالدين. (١٩٥٦م). كليّات شيخ فخرالدين ابراهيم همدانی متخلص به عراقی. به كوشش سعيد نفيسی. طهران: انتشارات كتابخانه سنايی.

غزالی طوسی، ابوحامد. (١٩٩٥م). كيميای سعادت. حسين خديوجم. ج ٦. طهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد. (١٩٨٠م). سوانح. با تصحيحات جديد و مقدمه و توضيحات نصراله پورجوادی. طهران: انتشارات بنياد فرهنگ ايران.

فضولی، محمد. (١٠١١ق). صحت و مرض "مخطوطة". طهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامی.

فلوطين. (١٩٨٧م). دورهی آثار فلوطين. ترجمه محمدحسن لطفی. ج ٢. ط ١. طهران: انتشارات

خوارزمی.

فروغی، محمّدعلی. (لاتا). سـیر حکمت در اروپا. ج۱. ط۳. طهران: ناشر بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.

مولـوی، جلالالدین محمّد. (۱۹۹٦م). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الدین نیکلسـون. ج۳ و ٦. طهران: انتشارات توس.

میبدی، ابوالفضل رشـیدالدین. (۱۹۸۲م). کشفالأسرار وعدة الأبرار. به سعی و اهتمام علیاصغر حکمت. ج٥. ط۳. طهران: امیرکبیر.

واردی، زرینتاج؛ دانائیان، نجمه. (۲۰۱۱م). «سیر تحول و کارکرد عرفانی- ادبی عنصر نور». دو فصلنامهی علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا. السنة ۲. العدد ٤. صص ۱٥۹-۱۹٥.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة - العدد الثالث عشر - ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٨٤ ـ ٦٥

التعاليم الإسلامية وتوظيفها فى الشعر البحرينى المعاصر

حسن شوندى*

الملخص

إنّ التطورات التى أحدثت فى المنطقة فى السنوات الأخيرة تدلّ على الوعى الإسلامى للشعوب إلّا أنّ هناك من لايخضع لدور التعاليم الإسلامية فى هذا الوعى ويرى للثورات فى المنطقة أسبابا أخرى غير إسلامية.

وممّا لاشكّ فيه أنّ الصحوة الإسلامية فى المنطقة بدأت باحتلال فلسطين، واستمرت بعدها بالصراعات الفكرية ثمّ الميدانية بين النزعات المختلفة التى تميل بعضها إلى الغرب وأخرى إلى التراث الدينى الوطنى دون ثقة بالغرب.

وهذه الصحوة واضحة فى الأدب العربى كما هى واضحة فى الأدب البحرينى الذى نحن ندرسه فى هذا المقال حيث نواجه الألفاظ التى توحى بتعاليم الدين الإسلامى مثل "النبى، والقرآن، والربّ، والمعراج، والشهيد". ثمّ لانجد تقريبا شاعرا لم يتناول الاحتلال الصهيونى لفلسطين. إضافة إلى أنّ استخدام "شاورن" رمزا للقتل و الدمار، ورفض سيطرة الشركات الغربية لاسيما الأمريكية للبلاد، ومجابهة الاستبداد ورفض ذلّة الحكام أمام القوى المستكبرة العالمية كلّها تدلّ على البواعث الإسلامية لثورات المنطقة.

الكلمات الدليلية: البحرين، الشعر، الصحوة الإسلامية، فلسطين.

*. أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية فى كرج، إيران. Hsh50165@yahoo.com

التنقيح والمراجعة اللغوية: د. هومن ناظميان
تاريخ الوصول: ١٣٩٣/٢/١١ش
تاريخ القبول: ١٣٩٣/٥/١٢ش

المقدمة

تكشف البحوث الدقيقة أنّ المحاولات لاحتلال فلسطين كانت أقدم مما سجّله التواريخ الرسميّة في الكتب حيث يمكن مشاهدة المبادرات الأولى في شراء الأراضي الفلسطينية واشترائها منذ أكثر من نصف قرن قبل سنة ١٩١٧م. (باقري وفرزاد، ١٣٧٦ش: مقدمه) فإنّ اهتمام اليهود بالحصول على موافقة السلطان العثماني عبدالحميد على اشتراء الأراضي الفلسطينية كلها تدلّ على عزم سابق للصهاينة على تأسيس دولة جديدة في الأراضي المحتلة.

فلذلك يمكن القول بأنّ الصحوة في العالم العربي تزامنت مع محاولة الغرب للسيطرة على العالم الإسلامي. فيشير نجيب العازوري سنة ١٩٠٥م إلى ظاهرتين مهمّتين في هذا العصر وهما صحوة الشعوب العربية من جهة ومساعي اليهود التي تهدف إلى تكوين جديد للحكومة الإسرائيلية القديمة من جهة أخرى، ويعتقد بأنّ المسلمين العرب واليهود بدؤوا بالتحارب معا حتى الانتصار النهائيّ، ومصير العالم كله تتعلّق بنتيجة هذه التخاصم والتحارب. (نفس المصدر: ١٣-١٤)

والذي لايجدر الإهمال عنه هو أنّ الدول المستعمرة وجدوا التفرقة بين المسلمين أفضل خطّة لتهزيمهم. فنجدهم قاموا في العصر العثماني بنشر النعرات القومية بين الأتراك من جهة والعرب من جهة أخرى. فالشباب الأتراك كوّنوا حركة قومية يواجهون بها العرب، والعرب شكّلوا جمعيات عربية تقابل الجمعيات القومية للأتراك.

إضافة إلى هذه الجمعيات التي استخدمها المستعمرون لإثارة النزعات القومية في الدولة العثمانية نجدهم يتّهمون الدولة العثمانية بانتهاك حقوق الإنسان، ويحاولون أن يجعلوا الناس في الدولة العثمانية تابعين لهم أو عاجزين عن القيام بمتقن الأعمال، وأن يوجدوا المشاكل الاقتصادية. فهذه الأساليب كانت ناجحة في إيصالهم إلى أهدافهم بشكل غير مباشر وفي تحطيم صمود الشعوب أو تفشيلهم.

ثمّ إنّ الثقة بالغرب مهّدت طريق الدول المستعمرة في الوصول إلى أهدافهم فقام عدد منهم يدعمون الغرب يظنّون به ظنّ الخير ويقفون في وجه معارضيه. فعلى سبيل المثال نرى علي الرمادي بعد سنة من تجزئة فلسطين من الدولة العثمانية يعدّ بريطانيا

من حماة المظلومين ويغلو أحيانا أكثر من ذلك ويعدّها من ناصرى الإسلام ومحبّيه. كما نجد "إبراهيم بز الحداد" يرى بريطانيا هى الّتى حرّرت فلسطين وخلّصتها من الدّولة العثمانية. فلذلك يدعو لها بالسعادة الأبدية. (نفس المصدر: ٣٥)

ثمّ غلبة البواعث الشخصية أو العائلية فى تكوين الأحزاب والجمعيات انتهت إلى عدم ثقة الشعوب العربية بها ممّا أدّى إلى مخالفتهم لها. فلذلك نرى الشعراء المعاصرين العرب مع فخرهم بمجدهم الماضى ينقدون المواقف السياسية للدول العربية حول القضايا العربية لاسيما القضية الفلسطينية التى عقّبها احتلال الأراضى القلسطينية.

كما نجدهم يتهمون الحكام العرب بأنّهم أداة بأيدى الدول الغربية يقودون المجتمع نحو اليأس ويهيّئونهم لقبول الذّلّ والهوان. فنراهم يخاطبون القادة العرب قائلين بأنّهم خضعوا للتهديد الغربى الصهيونى لفلسطين مع أنّهم أثرياء ولكنّهم كاذبون عاجزون.

وكلّ هذه الأسباب أدّت إلى ضعف الدول العربية وتوهين الشعوب إلّا أنّ الدول العربية لم تنتبه وذهب كل دولة إلى هواها. فتفرّق شملهم وتشتّت آمالهم حتى وقعت الحرب سنة ١٩٤٨م وانهزم العرب، فصاح المفكرون والصحف العربية منادين إلى الوحدة بينهم متهمين الحكّام بأنّهم العامل الأول والأخير فى انهزام العرب. (نفس المصدر: ١٠٥)

وبهذا الانهزام انتبه المفكرون والشعراء العرب واتّسعت رؤيتهم. فقاموا يبحثون عن عوامل الانهزام السياسية والاقتصادية والاجتماعية ودرسوا الأساليب المختلفة للحكومة الّتى كان يدعو بها البعض وعدّوها أساليب شيطانية أخذ بها الطبقة السائدة لتكبت الحريات الفردية والعدالة الاجتماعية وترويج الإباحية لتكثّر ثرواتها وتدّخرها. (نفس المصدر: ١٥٤)

وكلّ هذه الأحداث بعثت حركة فى الأفكار الجامدة ومهّدت الطريق للصحوة عند الشعوب العرب ممّا أدّى إلى ظهور ألفاظ تؤيّد الصمود والمقاومة مثل "الفدائى، المتسلّل، والعائد". فأصبحت لفظة "الفدائى" رمزا لحيوية الشعوب العربية، لأنّ العرب منذ السنوات البعيدة لم يكتسب إلّا الانسحاب عن مواقفهم والانهزام والذّلّ والهوان. (نفس المصدر: ١٦٧)

الصحوة البحرينية

الواضـح أنّ الجهل هو العامل المهم فى انحطاط الشـعوب. فاهتمام الناس بالمصالح العاجلة منعتهم عن اتّباع مفكريهم ومصلحى مجتمعهم، لأنّهم جهلوا أسـباب سـعادتهم الآجلة، فوقعوا فى فخاخ القوى المستبدة أو المستكبرة المعتدية، فعاشوا فى ظلّ العبودية هم سـنوات كثيرة. فإذا ساد الذلّ والخضوع مجتمعا بشـريا ينعزل فيه أصحاب الرأى والفكـر، فتحلّ السـطحية محلّ التعمقية، ويسـود المجتمع الفقـر والإباحية من جانب، والكسـل والإهمال من جهة أخرى. فتتلاشـى الثقافة العامـة وتعقم الأفكار فلا تولّد. فتفقَد القيم الإلهية أو تتبدّل إلى أخرى، وتحلّ الشـهوة والمجون والإباحية محلّ العصمة والعفة والغيرة، فتتأثّر العلاقات الاجتماعية بالظروف السـّيئة السائدة وتنفک وتنفصل كلها. فيشير إبراهيم العريض إلى جهل الناس وتأثيره فى المجتمع قائلا:

حتّـام أرعـى أمـة ... فى الجهل لذلّها البقاء
خلـع العذار شـبابها ... والشيخ فارقه الحياء
وعقول معظـم أهلها ... كقلوب نسوتها هواء
وعليمهـم و جهولهم ... فى الخطة المثلى سواء
وحديثهـم إن حدثوا ... كذب ومـين وافتراء

(العريض، ١٩٣٢م: ٩٧)

كما ترى الشـاعر يتكلـم عن الانحطاط الثقافى فى المجتمع بعـد ما يعمّ الجهل فيه، فيشكو من هيمنة الذلّ وسيطرتها على الناس، ويصعب عليه تحمّل هذه الظروف. فيرى الحلّ فى إنذار الشعب وتنبيههم على الظروف، وتحريضهم على أن يثوروا ويغيّروا الحالة المؤسفة التى يعيش فيه المجتمع، ويعتقد أنّ الناس ماداموا يبحثون عن أحلامهم البعيدة لا عن الحقيقة والواقع، وماداموا يستهدفون أهواءهم فى حياتهم لن يحصلوا على شىء، ولن يعيشوا إلّا فى الظلام. فهم سيبقون بعيدا عن الحقيقة كما يقول الشاعر:

إنّما آمالنا تلهو بنا
مثلما يلهو بنا لمع السراب
لن يرى الإنسان وجه النور أو ظلّ الحقيقة

(رفيع، ١٩٧١م: ٣١)

وكذلک ينقد على الخليفة مجتمعه قائلا:

يا فارسی الذی أراک آتيا
تلوح فی المنام
تعال إنّنا مزيّفون
تعبث فی عروقنا أجنحة التعب
وساقطون بعد لحظة
أو هكذا: معلقون بالرياء والكذب

(خليفة، ١٩٧٣م:٤١)

فنلاحظ أنّ الشاعر يشكو من الهمة الساقطة لشعبه وكذبهم وريبهم وريائهم، فكأنّه يئس منهم لايجد لهم من ينجيهم، فيخلق فی حلمه فارسا يدعوه ليخلّصهم قبل أن يُصدّ سبيل الخلاص ويغلب عليهم العجز والفشل.

ويعتقد شاعر آخر أنّ الثقة فيما بين الناس تشكل أساس المجتمع البشری، فأن ساد عدم الثقة عليه يتلاشى المجتمع. فلذلک نراه يشكو من انحطاط القيم فی المجتمع ويئنّ من قطع حبال المودّة بين الأصدقاء بسهولة حيث يدَع بعضهم الآخر فی المصاعب والبلايا، فيقول:

يخذلنا جميع أصدقائنا
تسحقنا حقيقة مريرة
جميع أصدقائنا الأحباب
يرمون فی وجوهنا أقنعة التراب

(حداد، ١٩٧٠م: ٤٨)

فالشاعر كما تلاحظ ينذر الناس من الوقوع فی المهلكة ونسيانهم القيم الإنسانية ويحذّرهم من الخطر الذی يهدّد أركان المجتمع الإنسانی. كما نجد "المعاودة" يخاطب شعبه يريد إنهاضهم قائلا:

أبنى أوال وإنّها لخريدة　　و وديعة الآباء فی الأنباء
وما للغريب بها يعيش منعّما　　أسفا و نحن بزمرة الفقراء

أبـنى الجزير شـيبها و شـبّابها　　لـيـس الحيـاة تطيـب للجبنـاء
هيّا اقشعرّوا حجب الضلام وشمّروا　　واسـعوا لحقكـم بلا اسـتجداء

(المعاودة، لاتا: ٥٦)

فالأبيات تعريض للحكام الذين باعوا الوطن للأجانب الذين يعيشـون فيه عيشـة منعّمة، وجعلوا عيشه لأهلها ضيقا منغصا، فهم يعيشون فى فقر ولا يذوقون إلا مرّ الحياة وصعوباتها. فالشاعر يشجّع شعبه لأن يتركوا الجبن وأن يثوروا على الحكام المستبدين من جهة والأجانب من جهة أخرى، لأنّ الحياة ليسـت إلّا للأبسـال والشجعان الذين يسعون نحو النور والسعادة ولا يرضون بالذّلّ والعيش فى الضلام.

ويمكن أن نرى مثل هذه المحاولات للشـعراء البحرينيين الآخرين لتحريض الشعب وإنهاضهم ضدّ الحكام والدول المتعدّية المسـتكبرة العالمية. فنجد على الخليفة يشـّجع الشعب يقول:

كل الفوارس التى ترى
سيوفها من خشب

(الخليفة، ۱۹۷۳م: ٤١)

فحكام العرب الذين يدّعون أنّهم يدافعون عن الشـعوب العربية وحقوقهم، شحّنوا بلادهم بالأدوات الحربية، ولكنهم لم يسـتخدموها أبدا ضد أعداء الشـعوب العربية أو الدفاع عنهم. فالشـاعر كما تشـاهد يسـخر من الحكام ويعّدهم فوارس سيوفهم من الخشـب، لأنّهم لايهدّدون الأعداء بأسـلحتهم. أمّا مخالفة الشاعر ومعارضته فلا تقتصر للحـكام فقط بـل تتجاوز منهم إلى الخطباء الحكوميين الذين نسـوا واجبهم فى توعية الشعب، فأصبحوا آلة خداع بيد الحكام، فيقول:

والكلمات، سيدى، هياكل اللعب
كل المنابر التى ترى
خطيبها يؤمّ بالدجل
ويسكن الخواء نفسه

(خليفة، ۱۹۷۳م: ٤١)

ويمكن لنا أن نرى الشكوى من الحكام والشعوب فيما يلى أيضا:

أنا يا رفاق الحروف
جبان كأرنبة لا أطيق حياة السجون
ويرعبنى المخبرون
وأكره لقيا المنون
وأهوى الخلاص
أمقت صوت الرصاص
أنا أعشق الشعب لكننى
أخاف من السادة الحاكمين

(القصيبى، ١٩٧١م: جريدة الأضواء)

فالشاعر كما تلاحظ يذمّ الجبن ويعتقد أنّ حبّ الشعب لايخلو من المشاكل والمصاعب، ومن يدّعى حب الوطن وشعبه عليه أن يتذوّق برغبة تامة مرارة العيش فى القيود والسجون ويترك الخوف من رجال الأمن إلى جانب، ويرضى بالموت ولايخوّفه رعود الرصاصات. فيدعوا بذلک الشاعر شعبه إلى الشجاعة واليقظة والنهضة، وينقد رجال الحكم الّذين هم مصدر الخوف للشعب وتهديدهم بدلا من أن كانوا أمنا لهم وسكنا.

ومن أسباب مواجهة الشعراء للحكام هى مكافحتهم لكبت الحريات فى بلادهم وسيادة الاستبداد والظروف السيئة لمجتمعهم. فيرى قاسم حداد نقد الحكم والظروف الاجتماعية هدية لإصلاح حالة الشعب السياسية والاجتماعية ويتوقع الشكر والتقدير لدعاة الحرية من الشعراء إلّا أنّهم لايواجهون التقدير بل يوهَنون ويعذّبون بالسجن ويقتَلون. فيقول الشاعر:

يولد الشاعر ولايعطونه الفرح
لكن يعّدون له السجن والنعش والمقصلة

(حداد، ١٩٧٦م: ٧٨)

فهذه الرؤية واضحة أيضا عند على الشرقاوى حيث يخالف سياسة الحكام حتّى

يواجه تهديد الحكم. هو يقول:

حين تعّلمت "لا" تعوّدت أكل السجون

(الشرقاوى، ١٩٧٥م: ٣٥)

والشعراء كان أمرهم يصير إلى التهديد والسجن، وكانت الظروف لاتوافق الشعراء وحياتهم، وكان يضيق بهم العيش بحيث نجد الشاعر البحرينى "المعاودة" يصف حالة عيشه فى السجن ويشبّه هواء السجن برياح جهنّم، ووحشة الغربة والانفراد فيه بالقبر، فيعدّد اللحظات وينتظر لقاء الموت راجيا بعد موته حياة طيبة يبحث عنها فى حياته الدنيوية، فيقول:

كأنّ هواء السجن ريح جهنّم   و وحشته كالقبر ضقت بها أمرا
تمرّ بى الساعات أراقبها فإن   مضت قلت علّ الخير ألقاه فى الأخرى

(معاودة، ١٩٤٢م: ٣٧)

ومع ذلک كله لا ينسى شعراء الحرية أهدافهم، ويرون الخضوع أمام مشاكل المجتمع ومصاعبه جمودا وذلّا وموتا حقيقيا. ويواجهون برغبة كاملة التعذيب ووحشة الغربة فى السجون حتّى الموت دون الانسحاب من أهدافهم المنشودة، فيقول الشاعر:

أرفض أن أكون حجرا
أو قبضة تمسک بنيانكم المنهار
أرفض أن أبيع أو أباع
حتّى ولو حوصرت
وأغلقت فى وجهى الدروب
حتّى ولو منعت من تنفس الهواء
وأوقفتنى الشارة الحمراء

(يوسف حسن: صدى الأسبوع، ١٩٣٧\١٢\٣١)

والابتعاد عن القيم الإلهية والإنسانية هو سبب آخر للمشاكل الاجتماعية التى هى صدى لفقدان القيم السامية واتجاه الإنسان نحو المعتقدات المادّية ونزعاتها كالرسمالية التى لاتقيم إلّا باكتساب الثروات واستهلاک المنتجات الجديدة وهى بذلک استعباد

حديث لاشعورى للإنسان اليومى لمصالح أولى الثروات. فيصف الشاعر البحرينى التجار الرأسماليين وحالة الفقراء قائلا:

تحتكر الثمار
يتّخم التجار
ونحن فى عالمنا .. نحلم بالحصاد

(حداد، ١٩٧٠م: ١٨٤)

ثمّ إنّ شيوع الكلام بلا عمل من جانب الحكام والخطباء وبعض من الشعراء يخرق المصداقية الشعبية، لأنّهم يقولون ما لايصدّقونه بأنفسهم. فيغرقون فى المادية والدنيوية ويلهون بالملاهى فى حين يدعون الشعب إلى الخير والإحسان. فيشير الشاعر إلى ذلك قائلا:

آه كم تاهت معانيها وزيّفنا العبارة
ورفعنا فوق هامات الحروف
خطباء جوفاء ..
صفقنا طويلا لشعارات التجارة
وتساقطنا عرايا
لا صلاة الفجر تجدينا ولاغسل الطهارة.

(حمدة خميس، الفجر والليل الزايف، مجلة هنا البحرين يناير ١٩٧٠)

ومن الشعراء البحرينيين الآخرين الّذين قاموا بتحريض شعبهم ضد الظلم هو يوسف حسن الذى يرى الصمت مقابل الظلم للناس تحقيرا للوطن وشعبه. كما يرى تلويث عرض الوطن وتاريخه محاولة لاحتلاله. فيقول:

مزّقوا أوطانكم
بصّقوا فى وجهكم
لوّثوا تاريخكم
غيّروا وجه الخرائط
نصبوا بوّابة كبرى على وجه الخليج

علّقوا يافطة حمراء فی كلّ الموانئ

(يوسف حسن: صدی السبوع، ١٨\\١\\١٩٧٢)

سيئت الظروف فی المجتمع البحرينی للتدخّل الأجنبی فی شؤونها. فذلّ أهلها وفقد عزّه وتحسّن حياة الأجنبی فی البحرين بعد أن ساءت حياة أبنائه. فكان الشعب يعمل ويكلّف نفسه المتاعب والمشاقّ لصالح الأجنبی. فلم يكن نصيبه إلّا الفقر والخضوع بينما كانت العزّة والفقر غريم الأجنبی:

فقراء فی أوطاننا وغريمنا يجبی إليه بكدّنا الأموال
غرباء فی أوطاننا وغريبها وقف عليه العزّ والإقبال

(الخاطر، ١٩٧٥م: ١٤٣)

فالشاعر يشكو من الصمت المطبق على المجتمع البحرينی، ويعانی من تذوّق الشعب الموت لحظة بعد لحظة دون أن يصرخ فی وجه الظلم. فينادی شعبه متعجبا:

لمَ لانرفع صوتا؟
بينما فی كلّ ساعات الزمان
يشبع الإنسان موتاً

(رفيع، ١٩٧٠م: ٣٥)

فلا يری الشاعر طريقا للتخلّص من هذا الذل والخضوع إلّا بالتضحية وبذل النفس. فيشبّه الحرية بحسناء يركع الناس لعيونها الساحرة حينا ويسجد لها حينا آخر ولايحظی بوصالها إلّا المجاهدين والمضحّين الذين ضرّجوا بدمائهم، فلا وصال الحسناء للجبناء الضعفاء. فيقول:

يا سادة لمخضبيها بالدماء وصل وللمستضعفين صدود
الناس خوف لحاظ عينيک ركّع طورا وطورا للعيون سجّد
ما كان سمّاک الوری حرّية إلّا وحرّ العبد عنک شديد

(الخاطر، ١٩٧٢م: ٥٥)

فكأنّ الشاعر ييأس من شعبه لركونه للظلم وعدم استماعه لنصائح الشاعر ومواعظه، فيستكين لخمولهم ويقول:

وأوقفت أشعاری على نصح أمّتی ولم أتبدّل فی مقال ولاقصد

فكان جزائى أن أكــون كما أرى　　　أحاول غرس الزهور فى الحجر الصلد

(المعاودة، لاتا: ٩٤)

فلذلك نرى الشــاعر كأنّه يندم من إنشــاد الشــعر لشــعبه ويرى محاولته لإيقاظهم كمحاولــة مــن يحاول غرس الزهر فى الحجــر، فيلومه أصدقاؤه مما يؤدّى إلى شــعوره باليأس. فيصرخ بأنّه لن ينشد شعرا من أجل أمّة ليست لها آذانا تستمع بها النصائح ولا عيونا تبصر بها الحقيقة، فيقول:

لن أقول القوافى وهى ضائعة　　　ما بين قــوم بلا سمع ولا بصر

(الخليفة، ١٩٦٦م: ٧٣)

كما يلاحظ أنّ الشاعر يرى شعره تضيّع فى قومه وقد يسوده الحزن والكآبة واليأس. فيملّه البقاء فى وطنه الّذى منعه عن الآمال. فيقول:

إنّى مللت قعودى فى ثرى وطنى　　　ففيه مانلت غاياتى ولا وطرى

(الخليفة، ١٩٦٦م: ٣٧)

فالضغوط النفســية وفقدان الحرية وســيادة الاســتبداد إلى جانب الصمت القاتل للشــعب وجهلهم لمصالحهم جعلت دعاة الحرية والشــعراء والوطنيين فى حرج أرغمهم على ترك آمالهم فى وطنهم مع حنينهم إليها. فهذا هو الشــيخ الوائلى يعلّل ســبب ترك وطنه قائلا:

وطنى العزيز لقد هجرتك مكرها　　　وهجرت فيك مطارحى ووسادى
لا عــن قلــبى ولا عــن رغبــة　　　فى غــير أجيالى وغــير وهادى
لكن نفســا حــرّة نشــأت على　　　سنن العلى حجبت علىّ رقادى

(الوائلى، ١٩٧٥م: ٢٥٠)

كما تلاحظ أنّ الشــاعر يخاطب وطنه محبّا له معزّزا شــأنه، فيهجره بكراهة لا عن رغبة، ويتركه دون أن يضغن للوطن أو يرجّح حبّ شــعب على شعبه، بل يتركه مرغما لســيادة الاســتبداد عليها وكبت الحريات فيهــا مما أدّى إلى ضيق الجــو الاجتماعى والسياسى للأحرار الذين عاشوا دائما شرفاء أعزّاء. ثمّ يتحدّث الشاعر عن مجد وطنه القديم ويتذكّر تراث المجد والعزّة الّذى نال بهما الأســلاف بتحمّل المشــاكل والتضحية وعدم الخضوع إزاء الظلم، وكذلك بعزم حازم، فينشد قائلا:

وطني ورثناه عن الأجداد وتراث عزّ ثابت الأوتاد
ملّكوه بالسمر العوالي عنوة واستخلصوه بهمّة وعناد

(الوائلي، ١٩٧٥م: ٢٤٧)

وفي كلام الشاعر فيما سبق كما يلاحظ تعريض لخضوع الحكام والشعوب أمام الظلم وكبت الحريات، فيذكّر الشاعر الحكام بتاريخ وطنهم الماجد ويقول إنّ الحكم لا يتمّ إلّا بهمّة عالية وعزم حازم للصمود أمام الأعداء. فيطعن الشاعر بذلك الحكام بأنّ ضعفهم أمام الأعداء يهدّد المجد القديم والعزّ السالف الّذي أورثه حكام العرب القدماء، ويدعوهم أن يذودوا حمى وطنهم وعزّة شعبهم.

ونجد مثل هذا المضمون لشاعر آخر بحريني يتألّم من الحالة المؤسفة الّتي تسود وطنه وتثقل صدره وتجرح قلبه، وهي حالة الخضوع والذلّ للشعب والحكام أمام المستبدين من جهة والمستكبرين من جهة أخرى. فيقول:

صدري ثقيل بالهموم وإنّما
تأتي الهموم لصاحب الوجدان
أجد الحياة إذا افتكرت كئيبة
فكأنّني فيها بدار هوان

(عبد الرحمن الرفيع، جريدة الأضواء: ٩\١١\١٩٧١)

ففي البيتين السابقين يجد الشاعر الناس في غفلة عمّا تصيبهم من المصاعب والبلايا، إلّا أنّ فيهم عددا قليلا ذوي الوجدان يدركون ما يحدث في مجتمعهم دركا عميقا ويحلّلونه تحليلا صحيحا ليس لهم سوى الحزن والألم والمعاناة. فتيأسهم الحالة هذه وتضجرهم الحياة لأنّهم لايجدون سبيلا للتخلّص من الذّلّ والهوان. فالبيتان لا تحملان سوى اليأس والحزن والألم والشعور بالغربة من جهة وسيادة الهوان على المجتمع من جهة أخرى. فكأنّ البيتين صراخ على الغفلة ومؤاساة مع الأحرار الغرباء في أوطانهم. ونسمع الشاعر يصرخ في كلماته الأخرى قائلا:

يا أيها الإنسان أين أنت؟
بالله أين أنت؟
سألت عنك كلّ من رأيت،

فقیل لی: مضی ...
و ودّع المکان
فلن تری الإنسان ها هنا
ولو بحثت عنه
لآخر الزمان
فالناس فی مدینة الهوان
تنام فی أمان
وتطلب النعیم فی الجنان

(رفیع: ۱۹۷۰م: ۱۸)

فالشعور بالغربة عند الشاعر واضح فی الأبیات السابقة، فکأنّه یبحث عن إنسان للهروب إلیه من الغربة، ولکنّه یظلّ مستکینا، لأنّه یسأل عنه کلّ من یری إلّا أنّه یفاجئ بإجابة خیّبت الآمال وهی: أنّه ترک المکان وأنت لن تلتقی به هنا. فیُشعر الشاعر بذلک أنّ غفلة الناس ونیامهم متواصلة لاتنتهی، فإنّهم خضعوا للذّل والهوان راضین. کما أنّ الأبیات توحی بأن خضوع الناس للهوان یؤدّی إلی فقدانهم قیمتهم الإنسانیة وشرفهم، فلا یعدّ الشاعر الفاقد لها إنسانا حقیقیا. فلذلک یجد نفسه منفردا وهو یعیش معهم، ویبحث عمّن یؤاسیه ویآنس إلیه فی وحشته ویلوم شعبا خاضعا للذّلّ یتنامی لیأمن، ویسخر منهم، لأنّهم یطلبون فی الهوان الجنة والنعیم.

ومن مظاهر النهضة البحرینیة الإسلامیة هی استخدام لفظ الشهید فی أشعار شعرائها. فانظر الأبیات التالیة تجد العواطف الدینیة:

یا نجما هزّه الشوق إلینا
ورسمناه شهیدا
وحفرناه شهیدا
فوق کل الواجهات
فوق هامات الرجال السمر

(العویناتی، ۲۰۰۳م: ۱۳۹)

فالكلمة المحورية التي يتناولها الشاعر في الأبيات السابقة هي كلمة الشهيد الذي ضحّى بنفسه في سبيل الحرية، فأصبح في حياته كنجم ساطع يرشد الناس ويهديهم إلى الرشاد، وينفخ فيهم روح الأمل إلى المستقبل. فلذلک نرى الشاعر يرسم له مكانة تفوق نجوم السماء ويبالغ في رسمه لها حيث يقول بأنّ الشهيد أرفع مكانا منه فيشبه النجوم بالشهيد مكانة. فالشاعر يعظّمهم قائلا بأنّا حفرناهم فوق هامات الرجال.

وهناک شاعر آخر يتحدّث عن الشهيد عبدالله حسين يشير إلى أسباب استشهاده قائلا:

كبرت بنت البساتين .. تنامت
في رياح المستحيل
كانت السقيا.. دماء
كنت عبدالله تاريخا من الذلّ
وللفقراء وعاء
رافض أنت مرفوض عنيد
عبر تاريخ الولاء
إنّني اليوم تذكّرت أباک
حين لم يقو على كسر الحديد
يوم جرّوه صبح الأربعاء
وعلى الأرض أمام الجميع في سوق الكبير

(خليفة، لاتا: ١٩)

كما تلاحظ في الأبيات السابقة يثور الشهيد على عبدالله على الهوان الذي سيطر على شخصية الإنسان البحريني وجعلها محط الفقر والحرمان. فلايستسلم الشهيد للذّل والهوان، ولذلک يغضب عليه الحكم السائد الذليل وذلّة السائدة ويقتله شهيدا ويجرّ أبا الشهيد على شوارع المدينة إهانة له وتحقيرا لرموز مقاومة الشعب لتداس عزّته بعدما عاش طويلا في السجون بين السلاسل أبيّا.

والشاعر البحريني لاينسى مصير وطنه، فيصرخ في وجه من يتّفق مع الأجانب

ويبيعه لهم. فيعاتب الحكام قائلا:

بقيت بلا وطن داخل وطنى ..
صرت.. منفيا أبحث عن وطنى
داخل وطنى
لاحظته منطويا فى ورقة .. يبكى ..
داخلها ..
قرأت للسلطان .. توقيعه ..
والرخصة التى باع بها الوطن

(العويناتى، ٢٠٠٣م: ١١٤)

فالشـــاعر يشــعر بالغربة مع أنّه يعيش فى وطنه، لأنّ الوطن قد بيع للأجانب بتوقيع الســلطان، فأصبح بتواجد الأجنبى فيه منفى للشــعر. كما أنّ الشاعر يشكو من سيطرة الشركات الأجنبية على الوطن يقول:

نحن الشركات الأمريكية
نحن أعداء البشرية
نقتل كلّ رفاق الحرية
ها أنا شركات نقتل من تقدر أن تقتل
من زمن القرن العشرين
حتّى فى زمن القرن الحادى والعشرين

(المصدر نفسه: ١٢٤)

فالشـــاعر يعدّ الشركات الأجنبية أعداء البشــرية الذين يقتلون اليوم دعاة الحرية كما كانوا يقتلونهم فى القرن العشرين. فيشير الشاعر فيما سبق إلى السلطة الاقتصادية للدول المستكبرة مما يبدو عن صحوة الشعراء البحرينيين الإسلاميين. وهذه الصحوة التى تتجذر فى المعتقدات الدينية والتعاليم الإســلامية واضحة فى أشــعار الشعراء الآخرين. فانظر فى اســتخدام ألفاظ " الله، والشهداء، والأنبياء، والأولياء، وربّى، والإسراء" فيما يلى:

يشهد الله أنّكم شهداء
يشهد الأنبياء .. والأولياء
متّم كی تعزّ كلمة ربّی
فی ربوع أعزّها الإسراء

(القصیبی، ٢٠٠٢م: ٧)

فالشاعر يشهد الله بأنّ الذين ضحّوا بأنفسهم هم الشهداء، كما أنّ الأنبياء والأولياء يشـهدون على أنّهم استشـهدوا لتعزّ كلمة الله فی أرض معراج النبیّ (ص). فمن يخضع للـذلّ هو الميّت لا الشـهداء، لأنّ الله تعالی يقول: ﴿ولاتحسـبّن الذين قتلوا فی سـبيل الله أمواتا بل أحيلء عند ربّهم يرزقون﴾ فيواصل الشـاعر كلامه مسـتنهضا شعبه ضد الصهاينة قائلا:

انتحرتم؟ .. نحن الذين انتحرنا
بحياة .. أمواتها الأحياء
أيّها القوم نحن متنا .. فهيّا
نستمع ما يقول فينا الرثاء
قد عجزنا .. حتّی شكا العجز منّا
وبكينا .. حتّی ازدرانا البكاء
وركعنا .. حتّی اشمأزّت الركوع
ورجونا .. حتذی استغاث الرجاء
ولعقنا حذاء "شارون" حتّی
صاح "مهلا، قطّعتمونی" الجذاء
وارتمينا على طواغيت بيت
أبيض ملء قلبه الظلماء
أيّها القوم .. نحن متنا .. ولكن
أنفت أن تضمّنا الغبراء

(المصدر نفسه)

والشاعر كما رأيت يبذل جلّ اهتمامه ليستنهض شعبه ضدّ الظلم باستخدام الكلمات التى تحمل معنى دينيا من جانب وتسـمية حكام بيت الأبيض و شارون بأنّهم طواغيت مـن جانب آخر، ويهدف بذلك إثـارة العواطف الدينية والوطنية لهم. وهذا إلى جانب أنّ المفهوم العام للأبيات السـابقة مستفادة من القرآن الكريم الذى يرى الشهداء بأنّهم أحياء.

ومن المفاهيم السـامية الإسلامية التى يعتنى بها الشاعر فى إثارة الشعب ضد الظلم هى الجهاد الذى يسـعى الغربييون والأعـداء الصهاينة وبعض المغفلين داخل البلاد فى السـنوات الأخيرة إلى تحريف معناه عن موضعه وجعله مفهوما ضدّبشـرية. فيعتقد أنّ الطريق الوحيد لنجاة الوطن وشـعبه هو إصدار فتوى الجهاد من جانب علماء الدين، ولذلك يشكو منهم ومن المفكّرين الإسلاميين لتأجيلهم لإصدار هذا الحكم الدينى ، فهم عاجزون صامتون عند ضرورة الشجاعة والإقدام والجهادز فيقول:

قل من ذبحوا الفتاوى رويدا
ربّ فتوى تضجّ منها السماء
حين يدعو الجهاد.. يصمت حبر
ويراع.. والكتب.. والفقهاء
حين يدعوا الجهاد .. لا استفتاء
الفتوى يوم الجهاد الدماء

(المصدر السابق: ١٠)

كما نجد فى أشـعاره ألفاظا أخرى تدلّ على نزعة الشاعر الدينية مثل أمّة القرآن أو صلاح الدين حيث يقول:

يا أمّ جرح الهوى يحلو .. إذا ذكرت
روحى مرارة شعب يرضع الأسلا
يفدى الصغار بنهر الدم .. مقدسنا
ما لى أقلّب طرفى .. لا أرى رجلا
أرى الجماهير .. لكن لا أرى الدولا

أرى البطولة .. لكن لا أرى البطلا
لا تذكرى لى صلاح الدين .. لو رجعت
أيامه .. لا ارتمى فى قبره خجلا
أين الكرامة .. هل ماتت بغصّتها؟
أين الإباء .. أمّل الجبن .. فارتحلا؟
عجبت من أمّة القرآن .. كيف غدت
ضجيعة الذلّ .. لا ترضى به بدلا
أسطورة السلم .. مازالنا نعاقرها
يا من يصدّق ذئبا صادق الحملا
حمامة السلم .. حلمى أن أقطعها
وأن يعود بصقر يقنص الوجلا
شارون نحن صنعناه بخشيتنا
كم خشية صنعت من فأرة جملا
تعملق القزم لمّا قزّمت قمم
واستنسخت نملة فى ذعرنا جملا
هات الفؤاد الذى ثار اليقين به
واقذف بى النصر أو فاقذف بى الأجلا

(نفس المصدر: ١٥،١٦،١٧)

فالشاعر كما يلاحظ يعبّر عن الشهادة بـ"جرح الهوى" ممّا يكشف عن رؤيته إزائها حيث يراها حلوا بعد ما يذيقه الشعب من مرارة الحياة، فأحلى ما عند الشاعر تفدية النفس لإزالة المرارات عن الشعب.

كما يرى الشاعر جماهير الشعب فى ساحة الكفاح والدول الإسلامية غائبون عنها، وهذا ما يجلب الخجل؛ لأنّهم استخلفوا أبطالا كصلاح الدين الذى هو رمز للشجاعة والإقدام عند المسلمين، فإذا رجع صلاح الدين و رأى خضوع الدول الإسلامية للأعداء واستذلالهم أمامهم لجأ إلى قبره لشدة حزنه. فيسمّى الشاعر بذلك الحكام العرب أذلّاء

ويدعوهم إلى البسالة والإباء ويتمنّى لهم شجاعة صلاح الدين.

ثمّ نراه يسمّى الشعوب الإسلامية بأمة القرآن ممّا يدلّ أيضا على أنّ الرؤية السائدة على الشاعر هى الرؤية الدينية الإسلامية. فهو كشاعر إسلامى يشكو من خضوع الشعب أمام الظلم واستسلامهم له ويعبّر عن استنكاره لهم باستخدام كلمة "ضجيعة الذلّ" حتّى يحرّضهم و يستنهضهم ضد الهوان والاستكانة.

وهو لايصدّق شعار السلام الذى يعلنه القوى المستكبرة العالمية ويسأل مستنكرا ويقول كيف يصدّق أن يصادق الذئب الخروف والسبعية من صفاتها الذاتية.

فاستخدام الكلمات مثل الشهيد، امّة القرآن شارون، السلام العالمى، تدلّ على النزعات الإسلامية عند هذا الشاعر الذى يدرس قضايا البحرين ضمن قضايا العالم الإسلامى ويسعى إلى استنهاض الشعب البحرينى والشعوب الإسلامية وتضامنهم معا.

النتيجة

كما مضى فإنّ جهل الشعوب وخمولهم وكذلك خضوع الحكام للذل وفقدان القيم الإنسانية فى المجتمع وكذب الخطباء الحكوميين الذين يخدعون الشعوب فى خدمة المستبدين كلها تعدّ من أسباب نهضة الشعوب خاصة الشعب البحرينى. ثمّ معالجة كبت الحريات وتناول سجن دعاة الحرية واستخدام ألفاظ "الله، والأنبياء، وصلاة الفجر، الشهيد، والقرآن وأمّة القرآن، والجهاد، وصلاح الدين الذى هو رمز للانتصار الإسلامى، كذلك معارضة سيطرة الشركات الأمريكية، واستخدام كلمة "شارون" رمزا لقتل الأبرياء المسلمين هى دلالة واضحة لدور الفكر الإسلامى فى الصحوة البحرينية.

المراجع والمصادر

حداد، قاسم. ١٩٧٠م. ديوان البشارة. الطبعة الأولى. البحرين: الشركة العربية للوكالات والتوزيع.

الخاطر، مبارک. ١٩٧٥م. نابغة البحرين. الطبعة الأولى. البحرين: منشورات الشركة العربية للوكالات والتوزيع.

خليفة، على. ١٩٧٣م. إضاءة لذاكرة الوطن. الطبعة الأولى. بيروت: دار الآداب.

الخليفة، أحمد. ١٩٦٦م. بقايا الغدران. الطبعة الأولى. البحرين: المطبعة الشرقية.

خميس، حمدة. ١٩٧٠م. الفجر والليل الزايف. مجلة هنا البحرين. يناير.

رفيع، العبد الرحمن. ١٩٧١م. الطبعة الأولى. أغانى البحار الأربعة. بيروت: دار العودة.
سليمان، خالد. ١٣٧٦ش. فلسطين وشعر معاصر عرب. ترجمه شهره باقرى وعبدالحسين فرزاد. الطبعة الأولى. طهران: نشر چشمه.
الشرقاوى، على. ١٩٧٥م. الرعد فى موسم القحط. البحرين: دار الغد.
عبدالله خليفة، على. ١٩٦٩م. أنين الصوارى. الطبعة الأولى. بيروت: دار العلم.
العريض، إبراهيم. ١٩٣٢م. ديوان الذكرى. بغداد: مطبعة النجاح.
العويناتى، سعيد. ١٩٧٦م. الديوان. الطبعة الأولى. البحرين: دار الغد.
القصيبى، غازى. ٢٠٠٢م. الديوان. الطبعة الأولى. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
المعاودة، عبدالرحمن. ١٩٤٢م. الديوان. الطبعة الأولى. البحرين: مطبعة البحرين.
الوائلى، ١٩٧٥م. الديوان. تحت إشراف عيسى بن راشد. الطبعة الأولى. القاهرة: لانا.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ١٠٢ ـ ٨٥

الأديب الأردني يوسف حسين بكار ودوره في إرساء أواصر التعاون الأدبي المثمر بين العربية والفارسية

إسماعيل نادري*

الملخص

إن أحد أهم القضايا في الأدب المقارن هو وجود العلاقة الأدبية والثقافية والتاريخية بين الشعوب. وقد أجرى الباحثون دراسات عديدة لدراسة العلاقة بين الأدبين الفارسي والعربي. لقد وفد كثير من الباحثين العرب البارزين إلى إيران لدراسة اللغة الفارسية والثقافة الإيرانية. ومن بين هؤلاء يلمع اسم الأديب الأردني الأستاذ يوسف حسين بكار الذي أقام في إيران لمدة ثماني سنوات وتعرف عن كثب على الأستاذ المرحوم غلامحسين يوسفي مما أدى إلى أن يستقي من معين الأدب الفارسي الصافي. لقد ألف الأستاذ يوسف حسين بكار كتبا عدة في مجال اللغة الفارسية وآدابها وقد تمكن من إظهار التأثير المتبادل بين الأدبين الفارسي والعربي وهذا ما تناوله هذا المقال بالبحث والدراسة.

المفردات الدليلية: يوسف بكار، إيران، اللغة الفارسية وآدابها، الأدب المقارن، غلامحسين يوسفي.

---

*. أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة بيام نور، إيران. Esmailnaderi@yahoo.com
التنقيح والمراجعة اللغوية: د. حسن شوندي
تاريخ الوصول: ١٣٩٢/٦/٢٨ش تاريخ القبول: ١٣٩٢/١٢/١١ش

المقدمة

يعتبر الباحث والكاتب والناقد الأردني الأستاذ يوسف حسين نايف بكار من الشخصيات البارزة في العالم العربي في العصر الحديث. وقد ترك آثارا عديدة في مجال اللغة العربية وآدابها غير أن مؤلفاته لا تنحصر في الأدب العربي بل إن معرفته باللغة الفارسية وآدابها دفعته إلى تأليف آثار عديدة في مجالات الأدب الفارسي المختلفة. غير أن ما زاد من شهرته هو دراساته حول عمر الخيام. وعلى الرغم من اهتمام كثير من الباحثين العرب بالخيام إلا أن بكارا يعد الوحيد من بين هؤلاء لنقده الآثار والمؤلفات التي كتبت عن الخيام. كما أنه ألف آثارا عديدة حول الأدب المقارن. تسعى هذه العجالة إلى التعريف بالخدمات التي أسداها هذا الأديب إلى اللغة الفارسية وآدابها مع تحليل هذه النتاجات حيث ستدرس حياة الأديب ونتاجاته الأدبية مع دراسة أنشطته في مجالات الأدب الفارسي المتنوعة.

من هو يوسف حسين بكار؟

ولد يوسف حسين نايف بكار الأردني في منطقة جسر المجامع في الجبال الشمالية للأردن عام ١٩٤٢ للميلاد وقد أنهى مراحل دراسته الأولى في مناطق إربد الجبلية ليلتحق بعد ذلك إلى مركز إعداد المعلمين في عمان حيث تخرج منه عام ١٩٦٠م. وقد أوفدته وزارة التربية والتعليم الأردنية في بعثة إلى جامعة بغداد حيث نال منها عام ١٩٦٥م شهادة الإجازة في اللغة العربية وآدابها ثم أوفد إلى القاهرة عام ١٩٦٧م لإكمال دراسته في الدراسات العليا. حيث نال شهادة الإجازة والماجستير من هناك فكانت شهادته في الإجازة من مركز البحوث والدراسات العربية التابعة للجامعة الدولية وكانت شهادته في الماجستير من جامعة القاهرة. وبعد أن نال شهادة الماجستير عاد إلى الجامعة الأردنية وأخيرا نال شهادة الدكتوراه عام ١٩٧٢م في النقد الأبي بدرجة الامتياز. وفي الفترة التي تخرج منها من جامعة بغداد وحتى دخوله جامعة القاهرة كان مشغولا بالتدريس في كلية الحسين في عمان وفي مدارس إربد وبعد نيل شهادة الدكتوراه عمل أستاذا مساعدا وثم أستاذا مشاركا بجامعة فردوسي في مشهد لمدة ثماني

سنوات وقد عمل رئيسا لقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسى فى مشهد. ثم عاد إلى الأردن عام ١٩٧٨م ليعمل بجامعة اليرموك أستاذا مشاركا ثم أستاذا.

لقد عمل الأستاذ يوسف بكار إلى جانب عمله فى الجامعة كمندوب للتدريس والبحوث للجامعيين فى المجالات المختلفة فقد أصبح عضوا لهيئة الكتّاب ثم رئيسا لها كما عمل منقحا لعدد من المجلات منها مجلة أبحاث اليرموك ودراسات الجامعة الأردنية وحوليه كلية الآداب بجامعة قطر وجامعة موته. كما عمل عضوا لكثير من اللجان البحثية والعلمية فى الجامعة الأردنية وفى جامعة اليرموك. كما أشرف على العديد من الرسائل والأطاريح ممتحنا لكثير من الأطاريح فى الدكتوراه وكذلك عضو لجان التحكيم لمنح الأستاذة درجة الأستاذ المساعد والأستاذ المشارك فى جامعات مثل جامعة فيرجينيا بالولايات المتحدة وجامعة الملك سعود فى الرياض وجامعة بغداد.

كما شارك فى كثير من المؤتمرات والندوات العلمية المختصة فى الأدب والنقد داخل الأردن وخارجه وقدم دراسات فى أكثر من ستين مؤتمرا. وقد نال جوائز وأوسمة كثيرة لتأليف أكثر من ثلاثين كتابا وأكثر من أربعين مقالة فى المجلات الأردنية والعربية.

أشرف الأستاذ يوسف حسين بكار على رسائل وأطاريح عديدة جدا فى جامعة اليرموك. كما شارك فى عديد من مناقشات الأطاريح فى البلاد العربية المختلفة وقد بلغ عدد الأطاريح التى أشرف عليها خمسا وخمسين أطروحة كما أن عددا من طلابه أصبحوا أساتذة فى كثير من الجامعات الأردنية والعربية وقد لفتت مؤلفاته العديدة انتباه الطلاب والمختصين ويعد بعض هذه المؤلفات مصادر مهمة فى ذلك التخصص. كما أن الدراسات العديدة التى أجراها الباحثون حول جهوده النقدية والأدبية اعتبرت منعطفا فى أفكاره النقدية الأردنية والعربية واهتمت وسائل الإعلام المختلفة به وبآثاره وقد ترك ما يقرب من ثلاثة وأربعين برنامجا إذاعيا ومتلفزا وصحفيا. وأتقن بالإضافة إلى اللغة العربية اللغتين الفارسية والإنجليزية. (بكار، ٢٠٠٩م: الملف العلمى)

النتاجات العلمية والبحثية ليوسف حسين بكار

ترك يوسف حسين بكار مؤلفات قيمة عدة فى الأدبين العربى والفارسى وفيما يلى

عناوين هذه المؤلفات:

فى مجال الأدب العربى

فى مجال الأدب العربى يمكننا الإشارة إلى ما يلى من المؤلفات:

اتجاهـات الغزل فى القرن الثانـى الهجرى/ بناء القصيدة فى النقد القديم (فى ضوء النقد الحديث)/ قراءات نقدية فى العروض والقافية/ الأدب العربى (من العصر الجاهلى حتى نهاية العصر العباسـى)/ الوجه الآخر/ أوراق نقدية جديدة عن طه حسـين/ فى النقد الأدبى/ العروض والإيقاع/ الرحلة المنسـية: فدوى طوقان وطفولتها الإبداعية/ عصـر أبى فراس الحمدانى/ الترجمة الأدبية: إشـكاليات ومزالق/ حفريات فى تراثنا النقدى/ غزل المكيين فى العصر الأموى/ وآثار ومؤلفات عديدة أخرى.

وفى مجال الأدب الفارسى والأدب المقارن

وفى مجال الأدب الفارسى والأدب المقارن يمكننا الإشارة إلى الآثار التالية:

الترجمات العربية لرباعيات الخيام (دراسـة نقدية)/ عمر الخيام والرباعيات فى آثار الدارسين العرب/ الأوهام فى كتابات العرب عن الخيام/ الأدب المقارن/ رباعيات عمر الخيـام ترجمة مصطفـى وهبى التل (عرار)/ نحن وتراث فارس/ أهم إشـكاليات ترجمة رباعيات الخيام/ جماعة الديوان وعمر الخيام/ عمر الخيام أعمال عربية وأخبار تراثية/ مدينة بيت المقدس كما صورها ناصر خسرو فى رحلته/ ببليوجرافية الدراسات العربية المقارنـة فى اللغات الشـرقية وآدابها/ عمر الخيام فى نظـر معاصريه/ عمر الخيام عند المستشرقين/ جلال الدين الرومى فى آثار الدارسين العرب/ عبدالوهاب عزام والخيام/ الترجمة الفارسـية لأشعار سـعاد الصباح/ عمر الخيام ورباعياته فى الأب العربى/ من مفارقات الاقتراض اللغوى بين العربية والفارسية/ وعشرات من المؤلفات الأخرى.

بدايات معرفته باللغة الفارسية وآدابها

لقد بدأ تعرفه على اللغة الفارسـية وآدابها منذ وصوله إلى مدينة مشـهد والتدريس بجامعة فردوسى والاتصال بالأستاذ المرحوم غلام حسين يوسفى. فبعد أن تعلم الفارسية

وآدابها أدرک أن مجال البحث فيها واسع جدا مما جعله يغتنم فرصة وجوده فی إيران لمدة ثمانی سنوات ليتفرغ للبحث والدراسة فی الأدب الفارسی. (همدانی، ٢٠٠٦م: ٩)

نتاجاته أثناء الإقامة فی إيران

لقد تمكن يوسف حسين بكار بالتعاون مع الأستاذ المرحوم الدكتور غلامحسين يوسفی أن يفتح أفقا جديدا فی العلاقات الأدبية والثقافية بين الإيرانيين والعرب وبين الأدبين الفارسی والعربی وفيما يلی نورد مؤلفاته أثناء حضوره فی إيران:

بشار بن برد واللغة

لقد درس بكار فی هذا الأثر لغة بشار بن برد وقدراته فيها. (بكار، ١٣٥١ش: ملحق المجلة)

دور الفرس فی الثقافة العربية فی نظر الدارسين العرب المعاصرين

لقد ألف بكار هذا الأثر فی إطار إظهار دور الإيرانيين فی الثقافة العربية من منظور الدراسات العربية المعاصرة. (بكار، ١٩٧٢م: ١٨)

شعراء فرس فی الأدب العربی

لقد تناول بكار فی هذا الأثر أربعة من الشعراء الإيرانيين القدامی بالدراسة والتحليل ليبين دورهم فی خدمة اللغة العربية وآدابها بإيراد نماذج من أشعارهم. (بكار، ١٣٥١م: ١٦٣)

أثر القرآن فی شعر حسان بن ثابت

أوضح بكار فی هذا المؤلف أثر القرآن علی حياة حسان وشعره وتجلياته فيهما. (بكار، ١٣٥١ش: ٢٦٧)

نظرات فی فهرست ابن النديم

لقد ألف بكار هذا المقال تعليقا علی نشر كتاب الفهرست لابن النديم الذی قام به

الأستاذ محمد رضا تجدد. (بكار، ١٩٧٢م: ١٨٩)

لقد قسم جهود عربية بكار مقاله هذا إلى ثلاثة مباحث. ففى المبحث الأول تحدث عن جهود الباحثين العرب فى تحليل دواوين عدد من الشعراء الإيرانيين ونقدها. أما البحث الثانى فقد تناول فيه بالدراسة الكاتب عمر الخيام الشاعر الفارسى ورباعياته فى آثار الباحثين العرب. وذلک بدراسة وتحليل الترجمات الموجودة عن رباعيات الخيام، أما المبحث الثالث فدرس فيه الكاتب حياة الخيام وشخصيته. (زرين كوب، ١٣٥٢م: ٤٢٧)

خراسان فى التراث الأدبى

أما هذا البحث فهو عبارة عن تسليط الضوء على تأثير منطقة خراسان على التراث العربى. (بكار، ١٩٧٣م: ١٩)

التعويض النفسى عند بشار

إن هذه الدراسة تقوم بتحليل شخصية بشار وقضاياها وتجلياتها فى شعره. (بكار، ١٣٥٢ش: ٣٣١)

الفارسية و آدابها فى البلاد العربية

إن هذا المكتوب تكلمة لما كتبه بكار تحت عنوان "جهود عربية معاصرة فى خدمة الأدب الفارسى". (بكار، ١٣٥٣ش: ١٥١)

العالم المنشود فى بستان سعدى الشيرازى

إن هذا المقال ترجمة عربية لمقال للأستاذ غلامحسين يوسفى تحت العنوان نفسه والذى نشر فى مجلة البيان. (بكار، ١٩٧٤م: ٣٦)

نظرات فى سياست نامه

هذه المقالة دراسة نقدية لطبعات كتاب سياستنامه المختلفة حيث أبدى بكار فيها آراءه النقدية حول الكتاب بطبعاته المتعددة. (بكار، ١٩٧٧م: ٢١١)

ترجمة قصيدة "تعال" لإيليا أبى ماضى إلى الفارسية

إن هذا أول عمل لبكار فى مجال الترجمة من العربية إلى الفارسية. (بكار، ١٣٥٤ش: ٤٢٩)

ترجمة قصيدة السكر الخالد لإلياس فرحات

وقد أولى بكار وغلامحسين يوسفى بعد ترجمة بكار للقصيدة السابقة الذكر اهتمامهما بترجمة قصيدة شاعر الحرية إلياس فرحات. (بكار، ١٩٧٥م: ٩١٧)

الرقص بالكلمات

بعد ترجمة قصائد عربية معاصره إلى الفارسية قرر الأديبان ترجمة كتاب من العربية إلى الفارسية لذا فقد عمدا إلى ترجمة قسم من كتاب قصتى مع الشعر للشاعر نزار قبانى وبعد فترة وجيزة من هذه الترجمة أدركا إقبال الإيرانيين وتعطشهم لمعرفة الأدب العربى المعاصر لذا فقد قررا ترجمة الكتاب المذكور آنفا بالكامل. (بكار، ١٩٧٥م: ٣٠٧)

مزالق الترجمة بين الفارسية والعربية

هذا عنوان مقال ألفه بكار لإظهار عدد من المشاكل والتحديات والمزالق فى الترجمة بين اللغتين الفارسية والعربية وقد نشر فى كتاب "فرخنده بيام". (بكار، ١٩٨٠م: ٤٥٠)

مختارات من الشعر العربى الحديث

بعد النجاح الذى أحرزته ترجمة كتاب قصتى مع الشعر للأديبين غلامحسين يوسفى ويوسف حسين بكار قرر الأديبان ترجمة مقتطفات من الشعر العربى المعاصر إلى الفارسية.

وقد ترجما كتاب مختارات من الشعر العربى الحديث للدكتور مصطفى بدوى الأديب والشاعر المصرى إلى الفارسية. (بكار، ١٩٩٠م) إن نظرة منا على آثار بكار أثناء إقامته فى إيران تدلنا على أن جهوده فى هذه المرحلة كانت منصبة على إماطة اللثام عن العلاقات العميقة بين الأدبين الفارسى والعربى.

يوسف بكار من منظور الباحثين فى ساحة الأب الفارسى عند الإيرانيين والعرب

لمحمد جعفر ياحقى

لقد كان محمد جعفر ياحقى الأستاذ البارز فى جامعة فردوسى من جملة طلاب الأستاذ بكار أثناء تدريسه بجامعة فردوسى قبل ثلاثين عاما. فقد قال فى كلمته التى ألقاها فى حفل التكريم الذى أقيم فى جامعة مشهد ليوسف حسين بكار عام ٢٠٠٦م: «إن ما تعلمناه من الدكتور بكار هى أولا النظرة الجديدة إلى الأدب وبخاصة إلى الأدب العربى وثانيا معرفة النقد الأدبى العربى التى مازالت بعد ثلاثين عاما تعد نافعة ومؤثرة.»

كما اعتبر ياحقى فى ختام كلمته التعاون العلمى المثمر بين غلامحسين يوسفى ويوسف بكار فى السنوات الماضية علاقة فريدة واعتبر أن الجهود المشتركة التى بذلها الأستاذان بداية جيدة لدراسة النقد الأدبى فى إيران. وفى النهاية أكد محمد جعفر ياحقى أن معرفة الطلاب الإيرانيين للدكتور بكار تعود إلى ترجمة كتاب قصتى مع الشعر لنزار قبانى التى تمت بالتعاون مع الأستاذ غلامحسين يوسفى. (تقى آبادى، ١٣٨٥ش: طبعة خاصة)

على اصغر محمد خانى

وقد وصفه على اصغر محمد خانى رئيس مركز نشر اللغة الفارسية وآدابها فى رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية فى حفل التكريم الآنف الذكر: بأن الأساس الذى أرساه الأستاذ فى الأردن لم يكن سببا لدراسة اللغة الفارسية وآدابها فى الأردن بل أدى إلى دراستها فى سائر الأقطار العربية. ففى رأيه فإن عضوية الدكتور بكار فى لجان التحكيم لعدة جوائز أدبية فى البلاد العربية تجعله حلقة وصل بين الأدبين الفارسى والعربى. (المصدر نفسه)

شهاب غانم

يقول شهاب غانم أحد أبرز الشعراء الإماراتيين عن يوسف بكار: إن الدكتور يوسف

حسين بكار يعد اليوم بحق أحد أبرز الخبراء في مجال دراسة الخيام. (غانم، ٢٠٠٩م)

عارف زغول

غير أن تلميذه عارف زغول اعتبر أن أستاذه يعد من أبرز رموز العلاقات الثقافية والعلمية بين اللغتين في مجال الترجمة من الفارسية إلى العربية ومن العربية إلى الفارسية وكذلك في مجال الدراسات المقارنة بين الأدبين في الوقت الحاضر.

كما اعتبره الرائد في مجال الدراسات والبحوث المقارنة بين اللغتين الفارسية والعربية وآدابهما. (زغول، ٢٠١٠م: ٨٥)

احمد رقب

كما اعتبر احمد رقب يوسف بكار من الباحثين العرب القلائل المتفرغين للبحث في الأدب الفارسي والعلاقات الأدبية بين العربية والفارسية وقد ترك مؤلفات في هذا المجال. (عبيدات، ٢٠١٠م: ٨١)

مجالات الدراسة في اللغة الفارسية وآدابها عند يوسف بكار

يوسف بكار والدراسات حول الخيام

لقد استطاع الأدب الفارسي القديم بما يزخر به من ثروة فكرية وأدبية و ما يحمله من قواسم مشتركة مع الأدب العربي أن يثير اهتمام كثير من الباحثين العرب الذين كانوا يعلمون في هذا المجال. إن إبداعات الشعراء الإيرانيين الكلاسيكيين المتنوعة من أمثال حافظ الشيرازي وسعدي الشيرازي والخيام وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار النيشابوري.

غير أن من استأثر باهتمام يوسف بكار أكثر من غيره هو الشاعر الفارسي ذو الصيت العالمي عمر الخيام النيشابوري بمضامينه الشعرية الفلسفية الباعثة على التأمل والتفكير حيث ألف العديد من الكتب والمقالات حوله بلغ عددها عشرين كتابا ومقالة عن الرباعيات وأفكار الشاعر فيها. و قد ذكر يوسف بكار في حديث مع مجلة "سخن عشق" أن بدايات معرفته للخيام تعود إلى قراءاته للترجمات العربية للرباعيات مثل

ترجمة وديع البستاني وكذلك نتيجة المغنية العربية أم كلثوم التي غنت مجموعة من رباعيات الخيام التي ترجمها الشاعر المصري أحمد رامي إلى العربية غير أن معرفته الواسعة للرباعيات وأفكار الشاعر فيها جاءت من خلال بحوثه حيث قام بجمع ترجماتها العربية البالغة ستا وخمسين ترجمة وقد قام الأستاذ يوسف بكار بتألبف كتاب تحت عنوان "الترجمات العربية لرباعيات الخيام، دراسة نقدية" وهو بمثابة تعريف بالمصادر والمراجع المرتبطة بترجمات الرباعيات إلى العربية وقد توصل الباحث من خلال هذا الكتاب إلى نتيجة مفادها أن الخيام لم يعرف حق المعرفة لا فى العالم ولا فى إيران مما دفعه إلى توسيع جهوده فى الدراسات المتعلقة بالخيام. (همدانى، ۲۰۰٦م: ۱۲)

وعلى الرغم من أن الأستاذ بكار يعتبر عمله فى جمع الترجمات العربية للرباعيات منعطفا أساسيا فى معرفته العميقة بالخيام غير أن ذلك لا يعنى أنه لم يؤلف شيئا عن الخيام حتى ذلك الزمن فقد عكف قبل ذلك على ترجمة أجزاء من كتاب على دشتى تحت عنوان "لحظة مع الخيام" حيث أصدر بحوثا تحت عنوان "الخيام الشاعر و رباعياته" و"الخيام فى نظر معاصريه". كما ألف كتابا حول ترجمة أحمد الصافى النجفى لرباعيات عمر الخيام فى الميزان". (بكار، لاتا: ۳) لم ينحصر عمل بكار فى ترجمة كتاب "لحظة مع الخيام" على الجزءين المذكورين آنفا وإنما قام بترجمة فصلين آخرين من الكتاب حول عمر الخيام وآثاره وعمر الخيام عند المستشرقين إلى اللغة العربية.

وقد بدأ يوسف بكار بعد تأليف كتابه "الترجمات العربية لرباعيات الخيام دراسة نقدية" المرحلة الثانية من دراساته عن الخيام بإصدار كتاب تحت عنوان "عمر الخيام والرباعيات فى آثار الدارسين العرب". و يشمل الكتاب كل ما يرتبط بالخيام فى العربية من الكتب والترجمات العربية للرباعيات شعرا ونثرا وكذلك ترجمات الرباعيات باللهجات العامية كما شمل الكتاب الدراسات والبحوث والمقالات المرتبطة بهذا الموضوع مما يدل على اهتمام يوسف بكار الخاص بجهود الباحثين العرب فى هذا الميدان. (بكار، ۱۹۸۸م) إن المرحلة الثالثة من دراسات يوسف بكار عن الخيام بدأت بإصدار كتابه المسمى "كتاب الأوهام فى كتابات العرب عن الخيام". وفيه يحاول إماطة اللثام عن كل ما ذكر من تأويلات وتحليلات عن الخيام عند الباحثين العرب.

(بكار، ١٩٨٨م) إن بحوث يوسف بكار فی هـذا المجال لم تتوقف عند مرحلتها الثالثة فقـد واصل جهوده العلمية بالبحث والتحقيق حـول مصادر ترجمة مصطفی وهبی التل للرباعيات الذی أصدره عام ١٩٩٠م فی بيروت كما أصدره عام ١٩٩٩م فی عمان كما أن هناک دراسـات أخری ليوسـف بكار الخيام منها: "ترجمة منسية لرباعيات الخيام" و"آثار عمر الخيام العربية وأهميتها" و"عمر الخيام و شعره العربی".

إن أحد أهم أعمال يوسف بكار وإنجازاته فی مجال الدراسات الخيامية هو دراسته لأهم المشاكل الموجودة فی ترجمات رباعيات الخيام إلی العربية حيث قام بدراستها فی قسـمين منفصلين هما: أولا: القضايا العامة ومنها مفهوم الرباعی وقالبه وثانيا: القضايا الخاصـة وهی ترتبط بترجمة كلمات بعينها فی الرباعيات مثل جام جم وفانوس خيال و چهره كهربا ولعبت بازو .... (بكار، ٢٠٠١م: ٧٥)

لقد قرر يوسف بكار فی المرحلة التالية أن يدرس تأثير الخيام علی جماعة الديوان الأدبيـة وهو موضوع لم يخطر ببال أحد حتی ذلک التاريخ فقد أوضح فی كتابه جماعة الديـوان وعمر الخيام مدی تأثر عباس محمود العقاد وإبراهيم عبدالقادر المازنی وعبد الرحمن شـكری برباعيات الخيام فقد أسهمت جهود يوسـف بكار فی هذا المجال فی إثبات مدی تأثير الخيام علی كثير من الشعراء العرب. (بكار، ٢٠٠٤م)

كما أن له إسـهامات أخری فی مجال الدراسات الخيامية منها "عبدالوهاب عزّام و الخيام" و"عمر الخيام فی الأدب العربی". كما أنه قدم كثير من الكتب التی ألفها الباحثون فی هذا المجال ومن ذلک مقدمته لترجمة البروفسـير حسـين صادقی لرباعيات الخيام إلی اللغات الانجليزية والفرنسية والعربية وكذلک تقديه لترجمة الشاعر الإماراتی محمد صالح القرق لرباعيات الخيام.

كما أن له مسـاهمات أخری فی المؤتمـرات والندوات والحوارات الاعلامية حول الخيام مما يدل دلالة واضحة علی مدی اهتمامه بهذه الشـخصية الأبية اللامعة. (بكار، ٢٠١٢م: ٤٣) إن مـا ذكر آنفا جعل من يوسـف بكار أحـد أكبر الباحثين وأهمهم علی مسـتوی العالم العربی فی مجال الدراسـات الخيامية. إن هناک العشـرات من الأدباء والباحثـين العرب الذين اهتموا بالخيام ورباعياته ومن أبرز هؤلاء يمكن الإشـارة إلی

عبدالوهاب عزام ومحمد غنيمي هلال وأحمد الصافي النجفي وأحمد حامد الصراف وجميل صدقي الزهاوي وأحمد راص وعبدالحق فاضل ومحمد الفراتي ومصطفى وهبي التل وعدد آخر من الباحثين غير أن جهودهم في الغالب انصبت على ترجمة الرباعيات شعرا ونثرا إلى العربية غير أن ما يميز يوسف بكار عن هؤلاء هو أنه لم يعكف على ترجمة الرباعيات إلى العربية بل ركز اهتمامه على النقد والدراسة والتحليل وإزالة الشبهات حول الخيام ورباعياته كما لا يعني ذلك أنه لم يعمل في مجال ترجمة الرباعيات حيث نراه أصدره ٢٠٠٣م "ترجمة منسية لرباعيات الخيام" ومن الأمور الأخرى التي تميز جهود يوسف بكار في هذا المجال هو اهتمامه بأشعار الخيام العربية ومؤلفاته بهذه اللغة وهذا ما لم يقم به أحد من الباحثين قبله.

لقد أثبت بكار في مقال تحت عنوان "عمرالخيام و شعره العربي أن ما روّج له البعض بأن أشعار الخيام جميعها باللغة الفارسية وعلى وزن الدوبيت لايمت إلى الحقيقة بصلة وذلك بالاستناد إلى أقوال شخصيات كبيرة من مثل العماد الأصفهاني وشمس الدين الشهرزوري وعدد من الباحثين العرب المختصين حول الخيام. (بكار، ٢٠٠٧م: ٨٨) لقد حدد يوسف بكار في مقال آخر تحت عنوان "عمر الخيام ورباعياته في الأدب العربي" اتجاهات ثلاثة لبحوثه حول الخيام. (بكار، ٢٠٠٨م: ٣) وتتمثل الاتجاهات الثلاثة هذه في موضوع ترجمة الرباعيات إلى العربية وأشعار الخيام العربية أولا وفي موضوع الكتب والمقالات المنشورة حول الخيام ثانيا وفي تأثير رباعيات الخيام على الباحثين العرب ثالثا.

لقد درس عدد كبير من الباحثين العرب المختصين في الدراسات الخيامية موضوع الخيام وفلسفته ومعتقداته منهم محمد موسى الهنداوي وعبدالحق فاضل وأحمد حامد الصراف غير أن يوسف بكار وضع بكتابه الآخر تحت عنوان "عمر الخيام أعمال عربية و أخبار تراثية" النقاط على الحروف حول القضايا المعقدة عن شخصية الخيام وحياته و معتقداته وعدد من الرباعيات المنسوبة إليه.

وعلى الرغم من جميع الجهود التي بذلها الباحثون العرب في هذا المضمار غير أن عشرين أثرا بين كتاب ومقالة يجعل يوسف بكار رائدا في طليعة الباحثين العرب في

مجال الدراسات الخيامية كما يؤكد رغبته فى هذا النوع من الدراسات وتمكنه من الأدب الفارسى وأدب الخيام.

الترجمة

تعتبر الترجمة مجالا خصبا للتبادل الثقافى والفكرى بين الإيرانيين والعرب وقد عمل فيها كثير من الباحثين العرب المختصين فى الشؤون الإيرانية وقد كان معظم هذه الأعمال باتجاه ترجمة الدواوين الشعرية وتواريخ الأدب الفارسى إلى العربية ومن أهم هؤلاء يمكن الإشارة إلى محمد موسى الهنداوى ويحيى الخشاب وأمين الشورابى وفكتور الكك ومحمد التونجى ومحمد الفراتى، وقد تركوا آثارا قيمة فى هذا المجال نالت إعجاب المثقفين من الأمتين. أما يوسف بكار فإن دراسة آثاره تدلنا على أنه بذل مجهودا كبيرا فى هذا المجال إذ بدأ العمل فى الترجمة مع المرحوم غلامحسين يوسفى فكانت ثمرته ترجمة كتاب قصتى مع الشعر لنزار قبانى ومختارات من الشعر العربى الحديث لمحمد مصطفى بدوى إلى الفارسية ومن ثم شرع يوسف بكار فى ترجمة روائع الأدب الفارسى إلى اللغة العربية حيث ترجم كتاب سياستنامه لخواجه نظام الملك الطوسى وكتاب العالم المنشود فى بستان سعدى الشيرازى وكتابا آخر تحت عنوان سمات الأدب الفارسى. إن ما يميز يوسف بكار فى هذا المجال عن غيره من الباحثين العرب هو الترجمة من اللغة العربية إلى الفارسية مما يدل على تمكنه من ناصية اللغة الفارسية وآدابها.

الأدب المقارن

لقد شهدت العقود الأخيرة اهتماما كبيرا لدى الباحثين العرب بموضوع الأدب المقارن بين الفارسية والعربية. وتمثل الدراسات التى أنجزت بهذا الصدد المجالين اللغوى والأدبى وتؤكد ذلك آثار الأدباء والباحثين العرب غير أن يوسف بكار قد خاض المجالين اللغوى والأدبى معا وترك آثارا قيمة فيهما.

الآثار المتعلقة بالأدب المقارن

تعود بدايات جهود يوسف بكار المقارنة إلى فترة دخوله إلى إيران وإقامته فى مدينة

مشهد حيث توسعت معلوماته عن الأدب الفارسي والعربی مما دفعه إلى العمل فی مجال الأدب المقارن. وقد كان أول أثر ليوسف بكار فی هذا المجال مقالا قصيرا نشرته مجلة الإخاء الإيرانية تحت عنوان "دور الفرس فی الثقافة العربية فی نظر الدارسـين العرب المعاصرين" حيث قام بدراسة تأثير الفرس على الثقافة العربية من وجهة نظر الباحثين العرب. وأردفه بمقال قصير آخر تحت عنوان "الشعراء الفرس فی الأدب العربی" حيث درس فی هذا المقال تأثير الشعر العربی الذی نظمه الشعراء الفرس على الأدب العربی.

لقد قام يوسف بكار بعد ذلک بدراسة شاملة حول جهود الباحثين العرب المختصين فی الشـؤون الإيرانية فی مجالات الأدب الفارسی المختلفة فكانت مقالته "جهود عربية معاصرة فی خدمة الأدب الفارسـی" ثمرة هـذه المرحلة وقد ألقى هذا فی المؤتمر الثانی للدراسات الإيرانية ويعتبر يوسف بكار أن هذه المقالة هی مقالته الأولى بعد إقامة عام واحد فی مشـهد. ونجده بعد ذلک مهتما بدراسـة دور المناخ على الأدب العربی حيث يعتبر خراسـان من المناطق المؤثرة جدا على الأدب العربی رغم المسافة الكبيرة التی تفصلها عن بلاد العرب وقد ركز فی هذا المقال على دور الأرض الإيرانيّة المتمثلة فی خراسان على الأدب العربی بعد أن كان قد درس دور الشعراء الفرس على هذا الأدب. إن المقال الذی سبق ذكره عن الجهود العربية المعاصرة فی خدمة الأدب الفارسی لم يقنع بكار حيث وجد أن الموضوع مازال بحاجة إلى دراسة أعمق الأمر الذی دفعه إلى كتابة مقال آخر فی هذا المجال تحت عنوان "الفارسية وآدابها فی البلاد العربية" ولم يغفل فی هذا المقال الحديث عن المجلات والمخطوطات الفارسـية فی المكتبات العامة والخاصة فـی البلاد العربية وبذلک أصدر مقالا شـاملا حول الموضـوع. وبعد ذلک أصدر مقالا فـی مجال الأدب المقارن كان اهتمامه بالجانب اللغوی يحمل عنوان "مزالق الترجمة بين الفارسية والعربية" حيث درس فيه مشاكل الترجمة من العربية والفارسية ومن الفارسية إلى العربية حيث أشار فيه إلى نماذج من الأخطاء الشائعة لدى المترجمين الإيرانيين فی الترجمة. إن نظرة منا على آثار يوسف بكار المقارنة تدلنا على أنه اهتم بالجانبين الأدبی واللغـوی فی هذا الميدان غير أن ما يميزه عن غيره من الباحثين العرب فی هذا المجال هـو أنه ليس مقلدا لنهج المتقدمين فی البحوث الأدبيـة المقارنة فقد ركز اهتمامه على

تأثير الأدباء الإيرانيين على الأدب العربى ومدى تأثر العرب بالأدب الفارسى بينما كانت الجهود السابقة تركز فقط على تأثير الأدب العربى على الأدب الفارسى. وهذا لا يعنى أن يوسف بكار قد أغفل هذا البعد من التأثير والتأثر بين الأدبين فهو يرفض الرأى القائل بتأثير أحد الأدبين على الآخر بل يعتقد أن هناك تبادلا فكريا وأدبيا وثقافيا بين الأمتين يستند فى هذا الصدد بآراء شوقى ضيف. (بكار، ١٩٧٢م: ١٨)

دراسات يوسف بكار المقارنة بعد العودة إلى الأردن

لقد استمرت جهود يوسف بكار المقارنة بعد عودته إلى الأردن حيث أصدر آثارا عديدة أهمها:

مقالات طه حسين والأدب الفارسى وببليوجرافية الدراسات العربية المقارنة فى اللغات الشرقية وآدابها والأدب المقارن ونحن وتراث فارس والرباعية فى الأدب العربى والترجمة الفارسية لأشعار سعاد الصباح ومن مفارقات الاقتراض اللغوى بين العربية والفارسية وهنا لابد من إيراد بعض الإيضاحات حول المقالات المذكورة أعلاه.

لقد سمى يوسف بكار إلى إظهار جهود الباحثين العرب المعاصرين فى مجال الأدب المقارن فمقال "ببليوجرافية الدراسات العربية المقارنة فى اللغات الشرقية و آدابها" يتناول منجزات الباحثين العرب فى هذا المجال وهى تشمل ١٧٣ أثرا. (بكار، ١٩٩١م: ٥٠٤)

إن كتابه "نحن وتراث فارس" قد لقى اهتماما كبيرا من الباحثين ففى هذا الأثر يؤكد الكاتب تأثر الأدباء العرب فى القرنين التاسع عشر والقرن العشرين باللغة الفارسية وآدابها ويرى بكار أن اهتمام العرب لم ينحصر بالأدب الفارسى الكلاسيكى بل تجاوزه أحيانا إلى الأدب الفارسى المعاصر. (بكار، ٢٠٠٠م)

يعتبر كتاب بكار "الأدب المقارن" من الكتب المهمة فى هذا الصدد حيث أوضح فيه القضايا المتعلقة بنشأة الأب المقارن وتطوره التاريخى والآراء المطروحة فى ساحة الأدب المقارن والمصطلحات المتعلقة بالأدب المقارن.

أما مقالة "الترجمة الفارسية لأشعار السعاد الصباح" فدراسة نقدية لترجمة أشعار

سعاد الصباح الفارسية التی قام بها الأخوان فرامرزی. (بکار، ٢٠٠٧م)

يتناول بكار فی مقاله تحت عنوان "من مفارقات الاقتراض اللغوی بين العربية و الفارسية" الذی ألقاه فی الجلسة الأولی من الندوة الدولية للأدب المقارن الفارسی والعربی موضوع الاقتراض بين اللغات ويری أن هذا الموضوع لم يجد الاهتمام اللازم من الباحثين وهو مجال خصب يمكن العمل فيه. (بكار، ٢٠٠٩م: ٤٠١)

إن دراسة آثار بكار فی مجال البحث الأدبی المقارن تؤكد اهتمامه بالمجالات اللغوية والأدبية المقارنة غير أنه لم يسر علی نهج المتقدمين من الباحثين العرب بل أبدع أسلوبه الخاص به فی هذا المجال.

تأسيس قسم اللغة الفارسية وآدابها

عندما عاد يوسف بكار إلی الأردن أقدم علی إنشاء قسم الدراسات الشرقية واللغة الفارسية وآدابها حيث أوفد عددا من الطلاب إلی إيران للدراسة فی مرحلة الدكتوراه منهم عارف زغول وعبدالكريم جرادات اللذين يقومان اليوم بتدريس اللغة الفارسية وآدابها بالجامعات الأردنية. (بكار، ٢٠٠٩م: ٢)

النتيجة

يعتبر الأستاذ يوسف حسين بكار الأردنی أحد أبرز الباحثين العرب المعاصرين حيث خطا خطوات جبارة فی مجال دراسة التأثير والتأثر بين الأدبين الفارسی والعربی. فقد تعرف خلال فترة إقامته فی إيران عن كثب علی اللغة الفارسية وآدابها القديمة خاصة بعد أن تعاون مع غلام حسين يوسفی فی هذا الصدد. وأدرك مبكّرا المجالات البحثية الواسعة فی الأدب الفارسی. وأصدر آثارا متعددة فی مجال الأدب المقارن بين الفارسية والعربية. الأمر الذی جعله من أبرز الباحثين العرب فی هذا المجال أما المجال الأدبی الآخر الذی يعتبر بكار رائدا فيه فهو الدراسات عن الخيام ورباعياته وأفكاره حيث يعد بكار بحق الرائد فی هذا المجال فی البلاد العربية.

المصادر والمراجع

بكار، يوسف حسين. (١٩٩٠م). «گزيدهاى از شعر عربى معاصر». طهران: انتشارات اسپرک.

ــــــــــــ (١٩٨٨م). «الترجمات العربية لرباعيات خيام». قطر: منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية.

ــــــــــــ (١٩٨٨م). «الأوهام في كتابات العرب عن الخيام». ط ١. بيروت: دار المناهل.

ــــــــــــ (١٩٨٨م). «عمر الخيام والرباعيات في آثار الدارسين العرب». ط ١. بيروت: دار المناهل.

ــــــــــــ (٢٠٠٠م). «نحن و تراث فارس». دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ــــــــــــ (٢٠٠١م). الترجمة الأدبية: إشكاليات ومزالق. الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ــــــــــــ (٢٠٠٤م). «جماعة الديوان وعمر الخيام». ط ١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ــــــــــــ (٢٠٠٩م). «الآثار العلمية للدكتور بكار». تقرير خاص. لامک: لانا.

ــــــــــــ (٢٠١٢م). «عمر الخيام أعمال عربية و أخبار تراثية». الأردن: لانا.

تقى آبادى، حميد. (٢٠٠٦م). «گزارشى از مراسم بزرگداشت دكتر بكار». جريدة القدس. أرشيف الجريدة. العدد ٥٣٦٩.

زرين كوب، حميد. (١٣٥٢ش). «سخنرانيهاى دومين كنگره تحقيقات ايرانى». مشهد: جامعة مشهد. ج ٢.

مقالات

بكار، يوسف حسين. (١٩٧٢م). «بشار بن برد واللغة». مجلة الإخاء. السنة ١٠. العدد ١٧٩.

ــــــــــــ (١٩٧٢م). «دور الفرس في الثقافة العربية في نظر الدارسين العرب المعاصرين». مجلة الإخاء. السنة ١١. العدد ١٨٦.

ــــــــــــ (١٩٧٢م). «شعراء الفرس في الأدب العربي». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٢.

ــــــــــــ (١٩٧٢م). «أثر القرآن في شعر حسان بن ثابت». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٤.

ــــــــــــ (١٩٧٢م). «نظرات في فهرست ابن النديم». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٥.

ــــــــــــ (١٩٧٣م). «خراسان في التراث العربي». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٧.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷۳م). «التعويض النفسي عند بشار بن برد (أسبابه ومظاهره). مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد۸.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷٤م). «الفارسية وآدابها في البلاد العربية». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد۱۲.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷٤م). «العالم المنشود في بستان سعدي الشيرازي». مجلة البيان. العدد٩٤.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷۷م). «نظرات في سياستنامه». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد٢٤.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷٥م). «ترجمه شعرى از ايليا ابو ماضى». مجلة يغماء. دوره ۲۸. العدد۷.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷٥م). «ترجمه شعرى از الياس فرحات». مجلة سخن. دوره ٢٤. العدد٩.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷٥م). «رقص با كلمات». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد٤٣.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۷۷م). «داستان من وشعر». مشهد: انتشارات توس.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۸۰م). «مزالق الترجمة بين العربية و الفارسية». فرخنده پيام، انتشارات دانشگاه مشهد.

ـــــــــــــــــــ (۱۹۹۱م). «ببليوجرافية الدراسات العربية المقارنة». مجلة عالم الكتب السعودية. ج ۱۱. العدد٤.

ـــــــــــــــــــ (۲۰۰۷م). «عمر الخيام: شعره العربي». مجلة آفاق الثقافة والتراث. العدد٥٦.

ـــــــــــــــــــ (۲۰۰۷م). «الترجمة الفارسية لأشعار سعاد الصباح». مجلة الأفكار. العدد٢٢٥.

ـــــــــــــــــــ (۲۰۰۸م). «عمر الخيام و رباعياته في الأدب العربي». طهران: دائرة المعارف الإسلامية.

ـــــــــــــــــــ (۲۰۰۹م). «مفارقات الاقتراض اللغوى بين العربية والفارسية». مجلة الدراسات الأدبية. العدد٦٦.

الزغلول، عارف. (۲۰۱۰م). «الدكتور بكار واللغة الفارسية». أردن: مجلة الأفكار. العدد٢٦٠.

عبيدات، عدنان محمود. (۲۰۱۰م). «الدكتور بكار محققا». مجلة الأفكار. العدد ٢٦٠.

غانم، شهاب. (۲۰۰۹م). «قراءة في ترجمة جديدة لرباعيات الخيام». صحيفة ١٤ اكتوبر. العدد١٤٤٩٤.

همدانى، آزيتا. (۱۳۸٥ش). «گفتوگو و مصاحبه با يوسف بكار». مجلة سخن عشق. العدد٣٢.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ١٢٤ ـ ١٠٣

تدوين المعاجم الفارسية فی عصر الكوركانيين المغول فی الهند

زرين‌تاج پرهيزكار*
ايرج مهركی**
مهدی ماحوزی***

الملخص

لم يلق الأدباء والفنانون فی العهد الصفوی أیّ دعم أو تشجيع من البلاط الصفوی ممّا أدّی إلی نزوحهم الجماعی إلی شبه القارة الهندية. وبالمقابل كان الترحيب الذی يلقاه المتحدثون بالفارسية والكتاب وجميع الأدباء والفنانين الإيرانيين فی الهند والحفاوة التی تستقبلهم بها إمبراطورية الكوركانيين المغول يعطی زخماً لهذا النزوح الجماعی. إنّ نفوذ الثقافة الإيرانية واللغة الفارسية – التی كانت اللغة الرسمية فی بلاط المغول فی الهند – أدّی إلی إزدهار جميع الفنون الأدبية وبخاصة فن تدوين المعاجم فی هذا العصر. ويمكن تقسيم عملية تدوين المعاجم الفارسية إلی ثلاث مراحل هی: ١. قبل المغول "القرن ٧ حتی ٩" ٢. العهد المغولی "القرن ١٠ حتی ١٣" ٣. بعد العهد المغولی أو العهد الجديد "القرن ١٤ وما بعده".

لقد اهتمّ كتّاب المعاجم فی العهد الأول بجمع اللغة الشعرية غير آبهين بلغة الحوار أو لغة الكتابة لذا فإنّ المعاجم التی وضعت فی هذه الفترة لا تعتبر "شاملة". غير أنّ أكثر الأعمال دقّة وجدّية هو ما وضع فی العهد الثانی أی فی عهد الإمبراطورية المغولية وسيعالج هذا المقال دراسة أفضل المعاجم التی وضعت فی هذا العصر دون غيره من العصور.

أمّا العهد الثالث أو العهد الجديد فيطلق علی عصر سيطرة البريطانيين علی أرض شبه القارة الهندية ونهاية العهد المغولی فی هذه البلاد، حيث بذلوا أقصی جهودهم فی استبدال اللغة الفارسية الرسمية باللغة الانكليزية.

الكلمات الدليلية: تدوين المعاجم، المغول، شبه القارة الهندية، العهد الصفوی، نزوح الأدباء.

*. طالبة الدكتوراه التخصصية فی اللغة الفارسية وآدابها بجامعة آزاد الإسلامية فی رودهن، إيران.
**. أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية فی كرج، إيران. I.Mehr41@gmail.com
***. أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية فی رودهن، إيران. Zarintaj_parhizkar@yahoo.com

التنقيح والمراجعة اللغوية: د. هادی نظری منظم
تاريخ الوصول: ١٣٩٢/١٠/١٠ش تاريخ القبول: ١٣٩٣/٣/٤ش

المقدمة

«كان الكوركانيـون المغـول في الهند قد اضطلعوا بالدور الأكبر في نشـر الشـعر والأدب الفارسـيين في تلـك البلاد. إنّ الكوركانيين الهنود الذيـن يطلق على دولتهم الإمبراطوريـة البابرية أو إمبراطورية المغول في الهند كانـوا يمثّلون آخر إمبراطورية للعصر الذهبي الإسلامي في الهند وقد أسّسها بابر – الفاتح المغولي- الذي كان الأمير تيمور جدّه الخامس، في تلك البلاد الشاسعة وكانت المنافسة بينها وبين الصفويّين في إيران على أشـدّها. حيث كانت أرض شـبه القارة الهندية تمثّل أرض الفرص للشعراء والأدباء والفنانين وذلك بسبب الدعم والتشجيع اللذين كانوا يلقونهما هناك.» (تقرير مجمع اللغة الفارسية: ٤) كما أنّ عدم اهتمام الملوك الصفويّين بهم كان يزيد من رغبتهم في النزوح إلى شـبه القارة. كان التساهل والجود والكرم من سمات الحكام المغول في الهند الأمر الذي حوّل تلك الأرض إلى مركز علمي وأدبي وبخاصة فيما يتعلّق بتدوين المعاجم والتاريخ وكتب التراجم.

ستسـعى الباحثة فـي هذا المقال إلى تسـليط الضوء على تاريـخ تدوين المعاجم الفارسـية في شـبه القارة مع عناية خاصة بدور الإمبراطورية المغولية في ازدهار هذا الفن. لقد تناول المرحوم سـعيد نفيسـي فـي مقدمة "لغتنامه" والأسـتاذ ذبيح الله صفا في "تاريخ أدبيات" والأسـتاذ سيد محمد دبير سـياقي في كتاب "فرهنگهاي فارسي" (المعاجم الفارسية) بالتفصيل موضوع تدوين القواميس والمعاجم الفارسية. ويعدّ كتاب الأستاذ شهريار نقوي في موضوع المعاجم الفارسية في شبه القارة الهندية والباكستان من المصادر المهمّة لهذا المقال كما راجع الباحثون العديد من المصادر والمراجع الأخرى التي وردت الإشارة إليها داخل النص.

الأواصر القديمة بين الإيرانيين وسكان شبه القارة الهندية

«تعـود جذور الوشـائج الأولى بـين الإيرانيين والهنود إلى الأسـاطير حيث ذكر بعض المؤرخين أنّ أرض الهند كانت من نصيب إيرج ابن فريدون.» (حمزة الاصفهاني، ١٩٦٧م: ٣٣)

«وقد ورد اسـم الهند فی الأفستا أربع مرّات وإنّ أهم وأفضل تعريف عن البنجاب قـد ورد فـی "فرکرد الأول من فنديداد فی آلأفسـتا" حيث تناول بالشـرح والوصف أرض البنجاب بذکر ستّة عشر مکاناً منها.» (محمدباقر، ١٩٦٧م: ٢٩٧) «وتدلّ القواسم اللغوية والطقوس المشـترکة أيضاً علی هذا التعايش الطويل بين الشعبين.» (آموزکار، ١٩٩٥ش، ج١: ٤٨) «أمّـا تاريخيـاً فقد فتح کوروش الأخمينی بلاد بلخ وأفغانسـتان والبنجاب والسـند وتسـبّب فی إقامة العلاقة الثقافية والاقتصادية والسياسـية داخل شبه القارة الهندية الأمر الذی استمر حتی سقوط الأخمينيين وعلی الأرجح حتی القرن الثانی الميلادی وإن لم تکن لغة الإيرانيين فی تلک الفترة اللغة الفارسـية أو الفارسـية الدَّرية.» (معين، ١٩٥١م، مقدمة برهان قاطع، ج١: ٢٧)

بدايات معرفة الهنود للغة الفارسية

«يذهـب الاعتقاد العام إلی أنّ اللغة الفارسـية تعتبر من بقايـا اللغة البهلوية التی کانت سـائدة فی إيران فی القرنين الأول والثانی الميلاديين کما تؤکد ذلک الدراسات التی أجريت حتّی اليوم.» (محمدباقر، ١٩٦٧م: ٢٩٩)

وکان الکوشـانيون يحکمـون فی هذه الفترة علی جزء من شـبه القارة الهندية وقد وسعوا رقعة حکمهم لتشمل المناطق الشرقية فی إيران وبذلک استطاعوا إقامة علاقات سياسـية مع الإيرانيين ونشروا اللغة الفارسـية فی القرنين الأول والثانی الميلاديين فی شبه القارة الهندية.

«ويبدو أنّ الهنود وجدوا فی القرن الثالث الهجری فرصة سانحة لمعرفة اللغة الفارسية حيث کانت اللغة السائدة بين الناس فی "مکران" کما ذکر مؤلف "المسالک والمماک".» (الاصطخـری، ١٩٦١م: ١٥١) «وعندمـا توطدت العلاقات التجاريّـة بين الإيرانيين وسکان شبه القارة الهندية والباکستان وبدأ الإيرانيون رحلاتهم إلی هناک فإنّ الناس فی تلک البلاد قد زادت معرفتهم باللغة الفارسـية أکثر فأکثر، وتوسـعت العلاقات بين البلدين المجاورين خاصة بعد اسـتيلاء الغزنويين علی الحکم حيث أقبل سـکان شبه القارة الهندية والباکستان علی کتابة النثر ونظم الشعر بکل رغبة.» (محمدباقر، ١٩٦٧م:

٣٠٣)

وتعد فترة غزو محمود الغزنوى للهند للمرة الأولى عام (٣٩٢ق) وحتى بداية العهد الغزنوى الثانى أى سيطرة السلاجقة على الحكم (٤٣٢ق) بغض النظر عن الأبعاد السياسية لهذا الغزو ذات أهميّة بالغة فى نشر اللغة الفارسية وآدابها وتطورها فى الهند.

وقد تسبّب محمود الغزنوى عن وعى أو دون وعى فى تعزيز بنيّة اللغة والثقافة الإيرانيين فى شبه القارة الهندية حتى استيلاء البريطانيين عليها.

وقد أدّت عدّة عوامل فى العهد الغزنوى بشكل عام إلى دخول العناصر الثقافية الإيرانية إلى أجزاء من الهند لتكون كأساس لهذه الثقافة فى المجالات المختلفة فى تلك البلاد.

«العامل الأول هو أنّ ظهور الغزنويين القوى جداً إلى جانب استراتيجية سياسية وعسكرية مستقرة فى الشرق "وإن كان باسم الجهاد ضد الكفار" قد أدّى إلى توسع رقعة الإمبراطورية الإسلامية إلى المناطق الشماليّة والشرقيّة فى الهند. العامل الثانى هو أنّ هذه الفتوحات قد استطاعت إلغاء العوائق السياسية والحدود لتوفر إمكانية السفر واللقاء بين الأدباء وسائر زوار تلك البلاد الموصوفة بأرض العجائب. أمّا العامل الثالث فهو دعم الغزنويين المادى والمعنوى المباشر للمثقفين وبخاصة فى ساحة اللغة الفارسية وآدابها.» (سلطانيان، ٢٠٠٤م: ٩٨)

أمّا فى العصر الغزنوى فقد ظهر شعراء بارزون وأفرد العوفى فى تذكرة لباب الألباب فصلاً لشعراء غزنة ولاهور. وممّا لاشّك فيه أن الدولة الغزنوية الهندية لعبت دوراً لا ينكر فى الاهتمام بالفن والاهتمام بالشعراء الذين نظموا بالفارسية وبالكتاب الذين كتبوا بها. وبنشر اللغة والأدب الفارسيين بعد قرنين من سيطرة محمود الغزنوى على الهند وباستيلاء الغوريين على الهند نشأت فكرة تأسيس دولة إسلامية فى تلك البلاد. وقد أخذت المملكة الإسلامية فى تلك البلاد طابعاً رسمياً وتحوّلت أجزاء مهمة من شبه القارة الهندية مثل دهلى وبنغاله إلى عواصم لحكم الحكام المسلمين.

«بعد تأسيس الدولة الإسلامية فى الهند انقسم المجتمع الإسلامى فيها إلى طبقتين هما طبقة أهل السنة وطبقة الكتاب. لقد كان أهل السنة من الأتراك وكانوا يتحدثون

بالتركية ولكنّهم كانوا مطلعين على اللغة والثقافة الفارسيتين أمّا طبقة الكتاب فكانوا من الإيرانيين الذين عملوا فى الدوائر الحكومية لذلک فقد كانت الأمور الحكومية فى هذه الدوائر تتم باللغة الفارسية وبذلک انتشرت اللغة الفارسية فى تلک البلاد بشكل رسمى.» (شريفحسين قاسمى، ١٩٩٨م: ٣) «وكانت هذه الفترة متزامنة مع الهجوم المغولى على إيران. تعتبر بدايات القرن السابع الهجرى فترة انتشار اللغة الفارسية فى الهند فقد اتّجه الكثير من أبناء الملوک والأمراء المسلمين الهاربين من إيران وماوراء النهر بسبب هذا الهجوم إلى بلاط الملوک المسلمين فى الهند. كان غياث الدين بَلبَل ملكاً مسلماً فارسى اللغة يحكم جزءاً من الهند وكان الشاعر أمير خسرو دهلوى يقوم بمدحه.» (فلاح رستگار، ١٩٧١م: ٨١٩)

أمّا فى القرون التالية فقد أصيبت الحكومات الإسلامية فى تلک الربوع بالضعف جراء هجوم الأمير تيمور على الهند الشمالية وبدأت الأرضية المناسبة تتوفر لتأسيس دولة مركزية مقتدرة لتنهى هذه الحالة الفوضوية.

الكوركانيون ورعايتهم للأدب "المغول المثقفون"

لقد شهد القرن العاشر الهجرى حكم أحد أحفاء الأمير تيمور والذى كان يدعى ظهيرالدين محمد بابر فقد كان يصل بنسبه فى جدّه الخامس إلى الأمير تيمور الكوركانى الذى كان ينحدر من أصول مغولية. لقد أنشأ الأمير تيمور بلداً واسع الأطراف واستطاع توسيع الرقعة الجغرافية لحكمه إلى جميع مناطق آسية الوسطى من جهة وإلى خراسان كلّها وإلى جميع مناطق إيران والدولة العثمانية وجزء من الهند. ولكنّ فتوحات تيمور التى كانت ذات صبغة هجومية أكثر من كونها فتوحات تؤدى إلى السيطرة على البلاد بشكل مستقر لذا فإنّ البلاد المفتوحة كانت تخرج عن سيطرة التيموريين تدريجياً. وبعد وفاة تيمور بدأ العثمانيون والتركمان وآل جلاير محاولاتهم لاستعادة البلاد التى كانوا قد خسروها ولكنّ على الرغم من الصراع المرير الذى دار بين أولاد تيمور على السلطة إلّا أنّ السلالة التيمورية لم تنقرض نهائياً إذ نقل أحفاد تيمور حكمهم إلى الهند وأسّسوا هناک الدولة البابرية. لقد نعتت المصادر الأروبية البابريين بسبب انتسابهم

إلى تيمور "بمغول الهند" أو "المغولى الكبير" كانت رقعة حكم مغول الهند تشمل جزءاً كبيراً من شبه القارة الهندية "وهى كانت تشمل الهند والباكستان وبنغلادش وأجزاء من أفغانستان اليوم".

«إنّ الفارق الكبير بين التيموريين وجنكيزخان هو أنّ التيموريين لم يكونوا مثل المغول فى شراستهم وتدميرهم للبلاد وذلک لاعتناقهم الدين الإسلامى واختلاطهم بالحضارة الإيرانية. بالإضافة إلى أنّ معرفتهم بالشعر والأدب والفن الإيرانى قد جعلتهم حماة للأدب والفن الإيرانيين حيث أسدوا خدمات جليلة فى هذا الصدد.» (صفا، ١٩٩٤م، ج٤: ٤١) «لقد كانت فترة حكم البابريين فترة مزدهرة جداً من حيث انتشار اللغة الفارسية فى الهند. فاللغة الفارسية التى كانت تعيش فى ذلک العصر فى وئام مع سائر اللغات واللهجات الهندية وكانت تتعايش معها تعايشاً سلمياً بدأت تتفوق عليها وتزدهر بسبب سيطرة البابريين "الكوركانيين" -الذين كانوا من ثمار بلاط هراة المزدهر- على مقاليد الحكم. لقد بلغت هذه السلامة من القوة مكانة بحيث إنّها كانت فى عهد أكبرشاه مسيطرة على أغلب مناطق بلاد الهند.» (فلاح رستگار، ١٩٧١م: ٨١٩-٨٢٠)

«لقد كان ازدهار اللغة الفارسية فى ذلک العهد قد جعل دهلى تضاهى من ناحية الأهمية والمكانة العلمية والثقافية سمرقند وكانت مدينة جنبور الهندية تدعى فى القرن الثامن الهجرى شيراز الهند. وكان التنافس بين المدن الهندية الكبرى على أشده لنيل امتيازات فى نشر العلم والأدب الفارسى إنّ تشجيع الملوک الهنود للعلماء والشعراء الإيرانيين الكبار وتوجيه الدعوة إليهم للتوجه نحو الهند خير دليل على اهتمامهم بنشر اللغة الفارسية.» (فلاح رستگار، ١٩٧١م: ٨٢١)

«إنّ قطع البلاط الصفوى الدعم عن الفنانين وعدم رغبته فى الاستثمار لنشر الفن وتطويره إلى جانب فقدان الأمن الاجتماعى فى مجتمع كان يعانى الفساد والسقوط حيث كان الجميع فيه معرضين للخطر أدّى فى نهاية المطاف إلى النزوح الجماعى للفنانين. وهذه الظاهرة هى التى توصف اليوم "بهجرة الأدمغة" وهى نتيجة طبيعية للظروف الحياتية والاجتماعية السيئة.» (كوشا، ٢٠٠٤م، العدد٢٦: ٤٠)

«وبالمقابل كان الملوک الكوركانيون قد حوّلوا أرض الهند إلى "البيت الآمن" للفنانين والأدباء والشعراء. وكان ظهير الدين محمد بابر الذی أسّس فی العام (٩٣٢ق) أعظم الحكومات فی شبه القارة الهندية من المعنيين بالعلم والمتذوّقين للأدب ونستطيع أن نلاحظ أشعاره الرائعة فی الكتب التاريخية والتراجم مثل أكبرنامه وتاريخ فرشته وتذكرة مرآة الخيال. وهنا نورد آثار بابر المنثورة والمنظومة وهی: "ديوان باللغة التركية" و ديوان باسم "مثنوی يافقه البابری" ورسالتان باسم "رساله والديه" و"رسايل عروض" وكتاب آخر تحت عنوان "واقعات بابری".» (إدريس أحمد، ١٩٩٨م: ١٤٥)

ويبدو أنّ ظهير الدين بابركان يميل إلى الطريقة النقشبندية الصوفيّة وتؤكد الرباعية التالية هذا الزعم:

درويشان را گرچه نه از خويشانيم   ليک از دل و جان معتقد ايشانيم
دور است مگوی شاهی از درويشی   شاهيم ولی بنده درويشانيم

– رغم أنّنا لسنا من أقارب الدراويش غير أنّنا نؤمن بهم بقلوبنا جازمين.

– لا تقل إنّ الملک لا يكون قريباً من الدراويش إنّنا ملوک ولكنّنا عبيد الدراويش.

«إنّ غالبية ملوک هذه السلالة كانوا من محبی العلم ومشجعيه بل كانوا شعراء وكتّاباً ونقاداً. كان بابر وابنه همايون "ثانی ملوک الكوركانيين" رغم انشغالهما بشؤون الحكم قد قاما بإنشاء العديد من المدارس والمكتبات وكان بلاطهما مزدهراً بحضور الشعراء والكتاب.» (فاطمه حسينی، ١٩٩٧م: ١٣٠)

«لقد كان لأخلاف بابر المشهورين دور كبير فی نشر اللغة والأدب الفارسيين ومن أشهر هؤلاء ناصرالدين همايون (٩٣٧-٩٦٣ق) وجلال‌الدين أكبر (٩٦٣-١٠١٤ق) ونورالدين جهانكير (١٠١٤-١٠٣٧ق) وشهاب‌الدين شاه جهان (١٠٣٧-١٠٦٨ق) ومحييالدين اورنگ زيب (١٠٦٨-١١١٨ق) إنّ الظرف ودقّة الطبع اللذين ورثهما ظهيرالدين من أجداده: قد انتقلا إلى ابنه وإلى أحفاده إذ كان نصيرالدين همايون ابن بابر وخليفته ينظم الشعر بالفارسية وكان لقبه الشعری "همايون" وكان له ديوان شعر كما ذكر ابوالفضل العلّامی وكانت نسخة منه موجودة فی مكتبة أكبرشاه حسب وصف العلامی وقد نقل أمين أحمد الرازی فی تاريخ فرشته الرباعية التالية من نصيرالدين

همايون.» (صفا، ١٩٩٤م: ٤٥٢)

جمعست دلم با تو درون خانه — در تفرقه‌ام بی‌تو چو در ویرانه
چون با تو شوم با خودم وهشیارم — چون بی‌تو شوم بی‌خودم و دیوانه

- يشعر قلبي بالاطمئنان عندما يكون معك وأنا في حالة التشتت عند فراقك وكأنّني بين الأطلال.

- فعندما أجتمع بك أكون واعياً عاقلاً وعندما أفارقك أفقد وعيي لأتحول إلى مجنون.

«وبالإضافة إلى همايون فإنّ أبناء بابر الثلاثة كانوا شعراء أيضاً وهم ميرزا كامران (م٩٦٤ق) وميرزا عسكري (م٩٦١ق) وميرزا هندال (م٩٥٨ق).» (صفا، ١٩٧١م: ٤٥٣)

وعلى الرغم من أنّ الملك الثالث من سلالة مغول الهند المسّمى جلال‌الدين أكبر (٩٦٣-١٠١٤ق) لم يدخل المدرسة ولم يجد الفرصة لتعلّم علوم عصره اتباعاً لتقاليد أسرته غير أنّ آثاره وأقوال أبي‌الفضل العلامي في كتابه أكبرنامه تدلّ بوضوح على أنّه كان يجيد الفارسية وكان يعرف أشعار مولوي وحافظ. غير أنّ الفضل الذي يمتاز به هو دعمه السخي للأدباء الفرس وإغداق الأموال عليهم وقد أدّى عمله الكبير هذا إلى أن يتجه الأدباء الفرس إلى بلاطه من إيران ومن الهند. إنّ السنة المحمودة التي وضعها كميراث في بلاط الكوركانيين هي اختيار أمير الشعراء وإعداد طابور خاص بالشعراء في المناسبات الرسميّة وتخصيص راتب شهري لهم. فقد أمر أكبر شاه بتأسيس أقسام خاصة بكتابة التاريخ وتسجيل الأحداث والترجمة ممّا أدّى إلى ترجمة آثار كثيرة وتأليف كتب متعددة. كما ألف وزيره الشهير أبوالفضل العلامي كتاب "أكبرنامه" و"عين الكبرى". كان عدد الشعراء الذين عاشوا في بلاط جلال‌الدين أكبر أو انتسبوا إليه ومدحوه كبيراً جداً وقد أورد أبوالفضل العلامي في كتابه "آئين الكبرى" أسماءهم تحت عنوان "قافية سبحان".

كما كان الملك نورالدين جهانگير (١٠١٤-١٠٣٧ق) وزوجته الإيرانية نورجهان بيكم شاعرين وكانا يرعيان الشعراء وكان لجهانكير عدد كبير من الشعراء الذين يمدحونه سواء عندما كان ولياً للعهد أو عندما أصبح ملكاً. وقد كتب أحداث حياته

علی غرار بابر فی كتاب تحت عنوان "توزک جهانكيری" معتمداً علی ذوقه الأدبی وله هذه الرباعية:

ای آنكه غم زمانه پاكت خورده   اندوه دل وسوسه ناكت خورده
مانند قطره‌های باران به زمين   جا گرم نكرده‌ای كه خاكت خورده

– يا من أضناه حزن الدهر بالكامل ويا من أتعبه حزن القلب الملئ بالهواجس.

– فأنت كقطرات المطر التی تنصبّ علی الأرض ولكنّها قبل أن تستقر عليها فإنّ التراب يلتهمها.

«إنّ آخر ملوک الكوركانيين الكبار فی الهند هو الملک اورنک زيب عالمگير (١١١٨-١٠٦٩ق) حيث بلغت عظمة هذه السلالة وشوكتها غايتها فی عهده لقد كان ملمّاً بالعلوم الأدبية وكان منشئاً أديباً كبيراً. غير أنّه أظهر تعصباً دينياً شديداً ضد الهندوس -علی العكس من جلال‌الدين أكبر وجهانگيرشاه جهان- وتظاهر بعدم الرغبة فی الشعر والشعراء حاله فی ذلک حال الشاه طهماسب الصفوی فی إيران بينما كان عدد كبير من الشعراء الفرس مازالوا موجودين فی الهند فی ذلک العهد. وعلی الرغم من أنّ موت اورنک زيب يعتبر بداية النهاية لعظمة الحكم الكوركانی فی الهند غير أنّ شجرة الأدب الفارسی ذات الجذور القوية كانت تثمر إلی فترة طويلة فی تلک البلاد. لقد كانت الأنشطة الأدبية والثقافية منذ عهد أكبر وحتی عهد شاه جهان منقطعة النظير فقد وفدت إلی الهند قوافل من الشعراء والكتاب ووردت أسماء ٧٤٥ شخصاً من المنضوين إلی "قافلة الهند".» (فاطمه حسينی، ١٩٧٧م: ١٣١) لقد تحوّلت عدّة مدن كبری فی الهند فی عهد الملوک الكوركانيين الأوائل إلی بيئات إيرانية وكانت تحتضن الثقافة الإيرانية وترعاها.

«وكان هؤلاء الملوک وأبناؤهم يتحدثون ويكتبون بهذه اللغة كما أنّ كبار قادتهم ووزرائهم وكبار بلاطهم كانوا كذلک ينتسبون إلی الأسر الإيرانية الشهيرة حيث كانوا يبالغون فی احترام كل شاعر أوكاتب مبدع قادم من إيران ولم يكونوا يألون جهداً فی إكرامهم لحظة واحدة.» (صفا، ١٩٩٤م، ج١/٥: ٤٨و٤٩)

تدوين المعاجم في شبه القارة الهندية في العهد المغولي

إنّ من بين ما يقرب من مائتين وخمسين معجماً تمّ وضعه من الفارسية أو من الفارسية إلى غيرها من اللغات فإنّ حصة المؤلفين الإيرانيين تبلغ حوالي أربعين معجماً وبديهي أنّ الشعوب المجاورة وبخاصة الهنود الذين كانت اللغة الفارسية لغة بلاطهم ولغتهم الأدبية قد اهتموا بوضع المعاجم أكثر من الإيرانيين أنفسهم وذلك لحاجتهم إليها.

«وكان الإيرانيون يشعرون بعدم الحاجة إلى قواميس اللغة لكون اللغة الفارسية لغتهم التي رضعوها لذلك فقد كان اهتمامهم قليلاً نسبياً بوضع المعاجم أو القواميس شأنهم في ذلك شأن العرب الذين كانوا لا يرون حاجة إلى وضع قواميس في اللغة العربية وعندما أصبحت العربية اللغة الدينية للإيرانيين بدأوا بوضع القواميس العربية لحاجتهم إليها.» (معين، ۱۹۵۸م، ج ۱ مقدمه: ٤۱) واستناداً إلى المصادر الأولية فإنّ من جملة القواميس التي وضعها الإيرانيون بأنفسهم يمكن الإشارة إلى قاموس أبيحفص السغدي المشهور بالرسالة وتفاسير في لغة الفرس لقطران الأرموي ولغة الفرس للأسدي.

كما ذكر آنفاً فإنّ اللغة الرسمیّة في البلاط ولغة العلماء والأدباء والطبقة الارستقراطية ولغة السياسة والدين في العهد الكوركاني كانت الفارسية الأمر الذي يوضّح مدى حاجة المتحدثين بهذه اللغة في تلك البلاد إلى القواميس بهدف الكشف عن دقائق اللغة وإتقانها.

وعلى الرغم من أنّ الوثائق تدل على أنّ الظروف كانت مؤاتية لوضع قواميس اللغة منذ بدايات القرن السابع الهجري (٦٠٣ق) وتأسيس الدولة الإسلامية الفارسية اللغة في الهند غير أنّ تلك القواميس عبارة عن قواميس شعرية ولم يتم فيها الاهتمام بالمفردات المستخدمة في المكاتبات والمحاورات كما سنذكر لاحقاً.

ومن خلال نظرة عابرة إلى ظروف وضع المعاجم في العهد المغولي في الهند يمكن تقسيم فن تدوين المعاجم في تلك البلاد إلى ثلاثة أقسام تاريخية وهي:

۱. الفترة التي سبقت العهد المغولي "الكوركاني" (من القرن السابع حتى القرن التاسع الهجريين).

٢. العهد المغولی (من القرن العاشر وحتی القرن الثالث عشر الهجريين).

٣. عهد سقوط المغول "العهد الجديد" (القرن الرابع عشر الهجری).

العصر الأول

لقد توفّرت الأرضيات اللازمة لتدوين المعاجم والقواميس فی الهند منذ القرن السابع الهجری عندما تحوّلت اللغة الفارسية إلی لغة البلاط وإلی لغة الأدب بشكل رسمی وأبدی الهنود رغبة كبيرة فی تعلمها.

«إنّ المعاجم التی استخدمها كتّاب المعاجم فی هذا الفن كانت عبارة عن المعاجم التخصصية فی الشعر الفارسی وقد قام بإعدادها شعراء إيرانيون من مثل أبيالحسن علی بن أحمد الأسدی ومحمد بن فخر الدين هندوشاه وشمس فخری وذلك تلبية لحاجة الشعراء ومتذوقی الشعر الإيرانيين. ولأنّهم كانوا مهتمّين بالشعر فقط وكانوا يعتبرون اللغة والآداب ملكاً للشعراء لذا فإنّهم لم يهتموا بلغة الحوار والكتابة بل قاموا بجمع الألفاظ التی كان الشعراء يحتاجون إليها فی الشعر ولتسهيل عملية البحث عن القافية كان ترتيب الحروف علی أساس نهاية الكلمات.» (دزفوليان، العدد ٢٧: ١٨-١٩)

«لقد ذكر أصحاب أشهر المعاجم فی ديباجتها أنّ الهدف من تدوين المعاجم هو المساعدة علی فهم الشعر ومن بين أشهر القواميس فی هذه الفترة يمكن الإشارة إلی: معجم قواسی "أقدم معجم فارسی عرف فی شبه القارة الهندية" ودستور الأفاضل وبحر الفضائل وأداة الفضلاء وشرفنامه ومفتاح الفضلاء وتحفة السعادة ومؤيد الفضلاء. لم يكن مؤلّفو هذه القواميس معنيين كثيراً بالإعراب وبإيضاح المعانی ولكنّهم جاؤوا بشواهد شعرية لأكثر المفردات كما أنّهم لم يهتمّوا كثيراً باشتقاق الكلمات وتحقيقها ونقدها. وفی بعض الحالات يشعر المرء بأنه أمام قائمة من الألفاظ الشعرية التی وضعت أمامها الكلمات المرادفة لها.» (دزفوليان، ٢٠٠٠م، العدد٢٧: ١٩)

إنّ ترتيب المفردات فی معاجم هذه الفترة هو الحرف الأول للكلمة وهو الأساس لوضع "الباب" كما أنّ كل فصل يتكوّن من الحرف الأخير للمفردة. ولم تؤخذ الحروف الوسطی للكلمة بعين الاعتبار. الأمر الذی يجعل البحث عن الكلمة أمراً غاية فی

الصعوبة كما أنّهم جعلوا تقسـيم الأبواب على أساس الحروف العربية وليست الحروف الفارسية. وبغض النظر عن المشاكل التى ظهرت فى قواميس هذه الفترة غير أنّها مهدت الأرضية لظهور قواميس أخرى فى الفترات التالية اتصفت بالدقة والكمال.

العصر الثانى: العهد المغولى (۹۳۳-۱۲۷٤)

«لقد كانت اللغة الفارسـية فى بلاط الكوركانيين هى اللغة الرسمية للبلاط والأدب والسياسـة وكان كبار الأدباء يؤلّفون آثارهم فى شـتّى المجالات بهـذه اللغة. وكانت الأعمال المهمة فى مجال تأليف المعاجم الفارسـية تعود إلـى المؤلفين الهنود المتحدثين بالفارسـية أو الإيرانيـين النازحـين إلى الهند الذيـن دخلوا فى بلاطهـا. خاصة وأنّ التيموريين فى الهند كانوا يغدقون العطاء على الأدباء شـأنهم فى ذلک شأن أجدادهم فى إيران. وكانت اللغة الفارسية التى تحوّلت إلى لغة الدين والتصوف والأدب والشعر والسياسة والارسـتقراطيين جميعاً فى الهند قد شغلت جموعاً غفيرة من الناس بتعليمها وتعلمها.» (صفا، ١٩٩٤م، ج١/٥: ٣٨٦) «الأمر الذى سبب حاجة المتحدثين بالفارسية إلى وضع المعاجم بها وإثر عدم اهتمام الإيرانيين بوضع المعاجم الفارسـية فإنّ علماء البلاد الأخرى كالهند وتركيا اللتين كانت الفارسية منذ عهد بعيد فيهما لغة رسمية للبلاط أو الآداب قد شـعروا بالحاجة إلى تدوين المعاجم الفارسية وأقدموا على ذلک ورغم صعوبة عمل هؤلاء فى بداية المشوار ورغم الجهد الكبير الذى بذلوه فى هذا السبيل إلّا أنّ أخطاءهم كانت كثيرة جداً إذ لم يكونوا أصحاب اللغة ولم يكونوا يتقنونها بالكامل.» (معين، ١٩٥٨م: ٤١) وفى واقع الأمر يجب أن نقول بأنّ الخدمات التى أسـداها هؤلاء كبيرة جداً بحيث يسهل التغاضى عن الأخطاء التى ارتكبوها فى آثارهم.

وبغض النظر عن الأخطاء التى وردت فى المعاجم التى دونت فى شبه القارة الهندية بنسب متفاوتة إلّا أنّ غالبية المعاجم التى وضعت فى القرن العاشر وحتى القرن الثانى عشـر الهجريين "العهد المغولى" لم تزل تعتبر من مصادر اللغة الفارسية وقد ألفت غالبية هـذه المعاجم فى الفترة من (٩٣٧ وحتى ١١١٩ق) فى عهد همايون شـاه وأكبر شـاه وجهانگيرشاه وشاه جهان واورنک زيب.

«لقد كان عدد الخطباء والشعراء باللغة الفارسية فی بلاطات هؤلاء الملوک عدة أضعاف نظرائهم فی إيران حيث إنّ الوثائق التاريخية حول العصر الإسلامی فی الهند كتبت باللغة الفارسية.» (دزفوليان، ١٩٩٨م: ٢١) «لقد شهد هذان القرنان ظهور شعراء كبار من أمثال: ظهوری وطالب آملی وكليم كاشانی وحزين لاهيجی وصائب وقدسی ونظيری وعرفی وغيرهم من الشعراء. إنّ التطور السريع الذی شهده الأدب الفارسی فی الهند قد أجبر الهنود علی بذل جهود كبيرة لتعلّم رموز اللغة الفارسية ودقائقها إذ كانت اللغة الرسمية فی البلاط كما كانت اللغة العلمية والأدبية فی البلاد أيضاً. لذا فإنّ الاقتضاءات الزمانية والمكانية قد دفعت الأدباء والفضلاء إلی الاهتمام بوضع المعاجم الفارسية وتدوينها منعاً لاختلاط اللغة الفارسية باللهجات المحلية وقد أصبح هذا الأمر محط اهتمام محبّی هذه اللغة ودفع الحكام إلی الاهتمام بهذا الأمر أيضاً.» (دزفوليان، ١٩٩٨م: ٢١) وعلی الرغم من إعجاب جميع الحكام المغول باللغة الفارسية إلّا أنّ دعم أكبرشاه وجهانگيرشاه وشاه جهان لهذه اللغة كان أكبر من غيرهم حيث تمّ تأليف أهم وأفضل المعاجم فی هذا العصر بيد أفراد البلاط فی بعض الأحيان.

ومن بين هذه المعاجم يمكن الإشارة إلی مجمع اللغات لأبی الفضل العلّامی وزير أكبرشاه وفرهنگ جهانگيری لجمال الدين حسين انجو وفرهنگ چهاردانش لأمان الله خان وكانا من رجال البلاط أيضاً.

ويمكن تقسيم معاجم العهد المغولی إلی قسمين هما:

أ. المعاجم العامة "غير مختصة بموضوع معين"

ب. المعاجم التخصصية

ونقصد هنا بالمعاجم تلک القواميس اللغوية التی كتبت بهدف حلّ مشاكل اللغة الفارسية فی الشعر والنثر كما نقصد بالمعاجم التخصصية تلک القواميس اللغوية التی وضعت لفهم المفردات أو التعابير الصعبة فی شعر شاعر ونثر كاتب معين.

إنّ عدد المعاجم المكتوبة فی عهد الإمبراطورية المغولية وبخاصة الملوک الذين سبق ذكرهم فی الفقرة السابقة كبير وإنّ المجموعة التی توصف منها بالمعاجم الجيّدة تمّ طبعها حتی اليوم ولكن كثيراً من الباحثين والمختصين فی المخطوطات وكثيراً من المعجميين

یعتقدون أنّ کثیراً من هذه المعاجم لم تجد المکانة التی تستحقها سواء المسجلة منها أو غیر المسجلة وذلک علی الرغم من الجهود التی بذلها کتاب فهارس المخطوطات فی شبه القارة الهندیة.

عدد من القوامیس المهمة "المجموعة الأولی" فی العهد المغولی

- مجموع اللغات "مجموع اللغة" لکاتبه الوزیر المناضل جلال‌الدین أکبرشاه -أبی الفضل العلّامی- وقد ألّف فی العام (۹۹٤ق) وقد اعتمد هذا المعجم ترتیب المفردات علی أساس الحرف الأول تحت عنوان الباب والحرف الأخیر للکلمة تحت عنوان الفصل ولیس للحروف الأصلیة دور فی هذا الترتیب ولم یسجل الکاتب حرکات الحروف کما لم یشر إلی أصول المفردات کما لا تتوفر فیه الشواهد الشعریة أو النثریة.

«ویبدو من دیباجة هذا القاموس أنّ الأدب الفارسی کان یتمّ تدریسه فی جمیع أرجاء الهند فی القرنین التاسع والعاشر الهجریین وکان وضع القوامیس المتعددة فیها للغرض نفسه وکان کثیر من سکان الهند یتکلمون بالفارسیة کالإیرانیین تماماً.» (دبیرسیاقی، ۱۹۸۹م: ۱۰۰)

- فرهنگ شیرخانی "فوائد الصنایع": من تألیف شیرخان سور فی العام (۹٥٥ق). ویعتمد ترتیب المفردات فی هذا القاموس علی الحرف الأول للکلمة تحت عنوان الباب والحرف الأخیر تحت عنوان الفصل ورغم استشهاده بالشواهد الشعریّة إلّا أنّه لم یذکر أسماء شعرائها.

- فتح الکتاب وقد ألّفه أبوالخیر بن سعد الأنصاری فی العام (۹۹۱ق) إنّ کل حرف فی هذا الکتاب تمّ تصنیفه تحت عنوان ثلاثة أبواب عربیة وترکیة وفارسیة. لقد شکّل الکاتب الکلمات فی هذا القاموس غیر أنّه لم یستشهد بالشواهد الشعریة.

مدار الأفاضل: من تألیف الله داد فیض سرهندی فی العام (۱۰۰۱ق) فی عهد الملک جلال‌الدین أکبر. وقد استخدم المؤلف المعاجم الفارسیة إلی الفارسیة والعربیة إلی الفارسیة کمصادر وفی ترتیب المفردات جعل الحرف الأول تحت عنوان الباب والحرف الأخیر تحت عنوان الفصل وقد استشهد الله داد لبعض المفردات بالأبیات

الشعرية.

فرهنگ جهانگيرى: وقد ألّفه نواب عضدالدولة جمال‌الدين حسين اينجو واستخدم فى تأليفه لهذا القاموس معجم ابن حفص السغدى كأقدم المعاجم واستخدم قاموسى مؤيد الفضلاء وسرورى كمعاجم معاصرة له. كما استفاد من مصادر أخرى كتفسير القرآن وكتب المصطلحات الطبية والفلكية ليتمكن من جعل قاموسه "كاملاً" وقد بدأ جمال‌الدين تأليف معجمه بأمر من جلال‌الدين أكبرشاه فى العام (١٠٠٥ق) ولكنّ عمله انتهى فى العام (١٠١٧ق) أى فى عهد حكم الملك جهانگير. لذلك فقد أطلق اسم هذا الملک على الكتاب. لقد وضع فرهنگ جهانگيرى فى أربعة وعشرين باباً وبترتيب الحروف الفارسية ومقدمة واثنى عشر "آئيناً" وخاتمة. إنّ ما يميّز هذا الأثر هو تنوع المصادر التى استخدمها وقد ذكر هذه المصادر فى مقدمته كما يتميز هذا القاموس لاهتمامه بالقضايا النحوية فى اللغة الفارسية.

«إنّ نجاح حسين اينجو فى الوصول إلى مفردات زند وبازند والأفستا جاء نتيجة تعاون أحد الإيرانيين الزرادشتيين الذين كان آزاد أحد المنشئين فى بلاط جلال‌الدين أكبر قد جاء به إلى "آغرا" و"فتح بورسيكرى".» (صفا، ١٩٩٤م، ٥/١: ٣٧٨) ولعلّ الاعتماد المطلق على أقوال شخص واحد وآرائه قد أدّى إلى ظهور بعض الأخطاء فى نقل المفردات.

«إنّ أسلوب اينجو فى ترتيب المفردات أسلوب غير متعارف عليه. إنّ أساس عمله فى ترتيب الأبواب على الحرف الثانى ويأتى الحرف الأول تحت عنوان الفصل ومن ثمّ الحرف الثالث والرابع ... الأمر الذى جعل البحث عن الكلمات أمراً غاية فى الصعوبة. ولكنّ على الرغم ممّا ذكر فإنّ هذا القاموس لعب دوراً مهماً فى مسار تطور تدوين المعاجم فى الهند فى القرن الحادى عشر بسبب وجود بعض الميزات فيه. حيث أصبح أساساً للكثير من القواميس التى وضعت لاحقاً.» (دبير سياقى، ١٩٨٩م: ١٢٤)

- فرهنگ درّ درى: تأليف على يوسف شيروانى فى العام (١٠١٨ق) وقد وشّاه باسم أحد أبناء جهانگير الكوركانى وذكر فى المقدمة إثنى عشر مصدراً استفاد منه فى تأليف المعجم واعتمد المعجم فى ترتيب المفردات الحرف الأول ومن ثمّ الحرف الأخير.

– جهار عنصر دانش: قاموس مفصل للمفردات الفارسية والعربية ألّفه أمان الله حسينى الملقّب بأمانى من كبار بلاط نورالدين جهانگير بين الأعوام (١٠١٤ و حتى ١٠٣٧ق) ويعتمد فى ترتيب أبوابه الحروف الأخيرة للمفردات ويحتوى هذا القاموس على أربعة عناصر وهى:

العنصر الأول: المفردات العربية

العنصر الثانى: المفردات الفارسية

العنصر الثالث: التعابير المجازية والاستعارية ومفردات زند وبازند

المفردات الرابع: المصطلحات الطبية.

فرهنگ رشيدى: «من القواميس الفارسية المعروفة من تأليف سيد عبدالرشيد تقوى وهو مؤلّف كتاب "منتخب اللغات شاه جهانى" فى العام (١٠٤٦ق) باسم شاه جهان وبعد ثمانية عشر عاماً أى فى العام (١٠٦٤ق) قد أخرج المعجم نفسه باسم الملک نفسه. وقد اعتبره فى الديباجة جمعاً بين فرهنگ جهانگيرى وسرورى ولكنّه أحجم عن إيراد شواهدهما الشعرية. إنّ أسلوبه فى ترتيب المفردات يشبه عمل محمدحسين بن خلف فى تدوين برهان قاطع بالإضافة إلى تشكيله للكلمات. يعدّ فرهنگ رشيدى بحق فى عداد أولى المعاجم النقدية.» (دبير سياقى، ١٩٨٩م: ١٥٤)

أشهر اللغات: ألّفه فى العام (١٠٨١) غلام الله بهكن صديقى وقد وضع باسم الملک اورنک زيب وجاء ترتيب مفرداته حسب الحرف الأول تحت عنوان "الباب" والحرف الأخير باعتباره "فصلاً" وقد اعتبره المؤلف مختارات من المعاجم السابقة وقد ذكره مؤلّف "فرهنگ نظام" من ضمن مصادره.

لغت عالمگيرية: وقد كتب باسم اورنک زيب ألّفه فاضل محمد دهلو عام (١١١٩م) وجاء ترتيب المفردات فيه على أساس الحرف الأول كباب والحرف الأخير كفصل وقد أورد فى كل فصل المفردات العربية أولاً والفارسية لاحقاً.

جراغ هدايت: ألّفه سراج‌الدين على خان آرزو من الشعراء الهنود الذين نظموا بالفارسية وهو فى واقع الأمر الجزء الثانى من معجم "سراج اللغة" المهم للمؤلّف نفسه وقد تمّ تأليفه لتوضيح المفردات الصعبة الواردة فى أشعار المتأخرين ممن نظموا

بالفارسية. وزعم المؤلّف أنّ المفردات والمصطلحات المستخدمة فى معاجم هذا العصر ليست مثل جهانگيرى وسرورى وبرهان. كان المؤلف يهدف من عمله هذا مساعدة الشعراء الذين ينظمون بالفارسية فى الهند وقد كان الاهتمام فى ترتيبه بالحرف الأول والثانى وتمّ تأليفه فى واحد وثلاثين باباً.

ب. المعاجم التخصصية: كان تأليف المعاجم بغرض فهم أشعار شاعر معين نادراً فى هذا العصر غير أنّ الآثار التى وصلتنا من هذه الفترة تدلّ على مدى رغبة محبّى اللغة الفارسية فى شبه القارة الهندية فى النصوص الملحمية والصوفية مثل الشاهنامة للفردوسى ومثنوى لمولوى أو حديقة الحقيقة لسنائى الغزنوى.

فرهنگ شاهنامه: لقد ورد ذكر هذا الكتاب فى مقدمة فرهنگ جهانگيرى كأحد المصادر. ولاشّك فى أنّه ألّف قبل العام (١٠٠٥ق) ولكنّ بالنظر إلى عدم وجود نسخة من الكتاب فإنّ إثبات نسبته إلى العصر المغولى أمر غير ممكن.

كنج نامه: ألّفه على بن تيفور بسطامى ويتناول شرح أبيات الشاهنامة واستشهد المؤلّف بأبيات الشاهنامة كشواهد شعرية وقد كان تأليفه عام (١٠٦٩ق). وأورده مؤلّف فرهنك نظام كأحد مصادره.

مشكلات شهنامه: كان تأليف الكتاب قبل العام (١٠٧٥ق) دون أدنى شكّ وقد ذكره صاحب فرهنگ شعورى فى مقدمة كتابه بالصورة ذاتها -مشكلات شهنامه- ولكنّ بالنظر إلى عدم وجود نسخة من الكتاب فإنّ إبداء الرأى حول كون هذا الكتاب وفرهنك شاهنامه الآنف الذكر كتاباً واحداً أمر غير ممكن.

معجم شاهنامه: «لقد ذكر الخطاط اسم المؤلف وهو محمد بن الرضا بن محمد العلوى الطوسى ولا يعرف زمن تأليفه غير أنّ التاريخ المذكور فى النسخة الموجودة فى جامعة لاهور "باكستان" هو (١٢٨٥ق). وقد علّل المؤلّف سبب تسمية الكتاب -بالمعجم- بوجود الأبيات المتفرقة فيه وأشار إلى كيفية ترتيب المفردات قائلاً: لقد كتبت من الحرف "أ" وحتى الحرف "ى" ورتبتها كى تسهل على القارئ عملية البحث عن أيّة كلمة يريدها فإذا كانت مفتوحة بالألف راجع الألف وإذا كانت مختومة بالباء راجع الباء وبذلك يجد معنى تلك اللفظة.» (نقلاً عن دبير سياقى، ١٩٨٩م: ٢٤٩)

لطائــف اللغات: من تأليف عبداللطيف ابن عبدالله عباســی من أدباء نهايات القرن الحادی عشــر. ويتناول هذا القاموس شرح المفردات الفارســية والعربية والتركية فی ديــوان مثنوی لمولوی ولاشــکّ فی أنّه کتب قبل العام (١٠٤٨ق) "ســنة وفاة المؤلف" وکان عبداللطيف قد تفرغ لتنقيح مثنوی عدة سنوات ثمّ أخرج منه نسخة باسم "نسخهی ناســخه" وأضاف عليها نســخة تدعی "مرآة المثنوی" وألف شــرحاً حول مثنوی باسم "لطايف المعنوی" وقد وردت المفردات فيه علی أساس الحرف الأخير فيها تحت عنوان "الباب" والحرف الأول تحت عنوان الفصل ولم يتم تشکيل الکلمات.

لطايــف اللغــات: تمّ تأليف هذا القاموس فی شــرح المفــردات الصعبة الواردة فی ديوان حديقة الحقيقة للشاعر ولا نعرف شيئاً عن المؤلف ولا عن تاريخ تأليف الکتاب يعود تاريخ الکتابة علی مخطوطة مجلس الشــوری الإسلامی إلی العام (١١٣٤ق) غير أنّ المصادر التی اســتخدمت فيها تدل علی أنّ تاريخ تأليف الکتاب هو القرن الحادی عشر الهجری.

لقد اســتفاد المؤلّف من ثلاثين قاموساً کمصادر "فی الفصل الرابع الذی وصل إلينا" واستشــهد فی کثير من الحالات بالأبيات الشــعرية وقد ذکر إعراب الکلمات أحياناً لإظهــار الحرکات فيها ولجأ فی بعــض الأحيان إلی اســتخدام الکلمات ذات الوزن المشــترک وإنّ ترتيــب المفردات فيه يشــبه ترتيب کتاب لطايف اللغــات لعبد اللطيف الکجراتی أی إنّ أساس الباب هو الحرف الأخير وأساس الفصل هو الحرف الأول.

لقــد قامت الباحثــة بتصحيح هــذه المخطوطة کأطروحــة لنيل شــهادة الدکتوراه التخصصية وسيتمّ التعريف بها فی مقال مستقل سيری النور قريباً.

الفترة الثالثة: بعد العصر المغولی "العصر المتأخر"

«تشــمل الفترة الثالثة العصر الذی سقطت فيه الإمبراطورية المغولية فی شبه القارة الهندية والباکســتان. فبعد ســيطرة بريطانيا علی الهند وتغيير النهج السياسی فيها فإنّ اللغة الفارسية وآدابها التی کانت لأکثر من ثمانية قرون اللغة الرسمية فی البلاط واللغة الأدبية والعلمية فی تلک البلاد قد تعرضت لمشاکل کبيرة حيث حاول المستعمرون بکل

جدية إحلال لغتهم محل اللغة الفارسية وقد اكتسبت اللغة الأردية أهمية كبيرة إذ كانت نتيجة جهود المسلمين الهنود للحفاظ على حضارتهم ولغتهم وكانت هذه الأيام تمثل نهايات قوة اللغة الفارسية فی تلک البلاد. غير أنّ بعض الأدباء حاول إبقاءها حيّة هناک وذلک بنظم الأشعار الفارسية أو تأليف القواميس بهذه اللغة ويعدّ كتاب شمس اللغات أحد أهمّ القواميس فی هذا العهد. من جانب آخر كانت بريطانيا لا تستطيع تجاهل نفوذ اللغة الفارسية فی الهند ورغم أنّها كانت قد وجهت إليها ضربات قاضية فی الهند إلّا أنّ اقتضاءات سياساتها وأصول حكمها دفعتها إلى استرضاء الناس ووضع معجم فاخر من الفارسية إلى العربية وأقدمت على طبع شمس اللغات الذی كان يحتوی على مفردات عربية وفارسية وتركية وبهلوية وذلک حسب مشورة جوزيف بربتوجيز البريطانی.» (دزفوليان، ۲۰۰۰م: ۱۱) ومن المعاجم الأخرى التی ألّفت فی هذه الفترة يمكن الإشارة إلى خزانة اللغات الذی ألّفه نواب شاه جهان بيكم حاكم ولاية بهوبال فی مجلدين ويشتمل القاموس على المفردات العربية والفارسية والسنسكريتية والانجليزية والتركية. أمّا المعجم الآخر فهو "هفت قلزم" الذی ألّف بين الأعوام (۱۲۲۹ و ۱۲۳۰ق) وقد ألّفه غازی‌الدين حيدر ويبلغ عدد مفرداته ۲۷۷۰۹ كلمة.

ومن القواميس الأخرى فی هذا العصر يمكن أن نشير إلى آصف اللغات فی ۱۷ مجلداً وأرمغان آصفی فی ۸ مجلدات ومعجم غياث اللغات الذی يعتبر معجماً شاملاً للمفردات الفارسية والعربية وكذلک فرهنک نظام فی خمسة مجلدات كآخر معجم من الفارسية إلى الفارسية.

«ومن الميزات التی تتصف بها معاجم هذه الفترة يمكن الإشارة إلى شموليتها التی جاءت نتيجة اطلاع مؤلفيها على الثقافات الأروبية وبعد أن صدر فرهنک نظام فإنّ التطورات السياسية والأدبية فی الهند والباكستان قد منعت صدور أیّ قاموس جديد من الفارسية إلى الفارسية.» (نقوی، ۱۹۶۲م: ۲۶)

النتيجة

إنّ عدم تشجيع الصفويين للأدباء والفنانين أدّى إلى نزوحهم الواسع إلى شبه

القارة الهندية وبالمقابل كان ترحيب الكوركانيين -مغول الهند- للمتحدثين بالفارسية والكتّاب والأدباء الإيرانيين قد أدّى إلى ازدياد وتيرة هذه الهجرة الأدبية. فمنذ هذه الفترة كانت غالبية المدن الهندية ساحة للثقافة والأدب الفارسيين فبينما كان الصفويون يهتمون بنشر اللغة التركية وكانت أسماء المناصب العسكرية والإدارية بالتركية فإنّ اللغة الفارسية كانت لغة العلم والأدب والثقافة والسياسة والارستقراطيين فی الهند. لاشكّ فی أنّ إحدى الفترات التی ليس لها مثيل من حيث نشر اللغة الفارسية فی الهند هی فترة "مغول الهند" إنّها فترة لا يمكن أن تتكرر غير أنّها لم تجد العناية التی تستحقها رغم الأهمية البالغة التی تحظى بها.

لقد وجدت الفنون الأدبية كالتاريخ والتراجم وتدوين المعاجم والقواميس تشجيعاً منقطع النظير من الحكام الكوركانيين "بخاصة من عصر همايون شاه وحتى عهد اورنك زيب".

ولكون اللغة الفارسية قد انتشرت قبل الكوركانيين فی شبه القارة وظلت منتشرة بعد سقوط الإمبراطورية المغولية وسيطرة البريطانيين ردحاً من الزمن لذا فإنّ من الممكن تقسيم تأليف القواميس فی الهند إلى ثلاث فترات هی فترة ما قبل المغول والعهد المغولی وفترة ما بعد المغول.

لقد تناول هذا المقال عشرة قواميس تعود إلى العهد المغولی وقد تمّ تأليفها على يد أفراد البلاط أو بأمر من الكوركانيين أو ألّف فی رقعة حكمهم وخلاصة القول هی أنّ أهم الأعمال المتعلقة بتأليف المعاجم فی شبه القارة الهندية قد أنجزت فی العهد المغولی لذا فإنّنا نستطيع أن نلاحظ أفضل الأعمال فی هذا المضمار خلال العهد المسمی بالعهد المغولی.

المصادر والمراجع

آموزكار، ژاله. (١٩٩٥م). تاريخ اساطير ايران. ج١. لاط. طهران: سمت.

أحمد، ادريس. (١٩٩٨م). «شخصيت علمی و ادبی بابر». مجله تحقيقات فارسی. دهلی: بخش نشريه آمينه ميراث "دوره جديد".

الاصطخری، أبو إسحاق إبراهيم. (١٩٥١م). المسالك والممالك. ترجمة ايرج افشار. طهران: لانا.

باقر، محمد. (١٩٦٩م). «تأثير و گسترش زبان فارسی در شبه قارهی هند و پاكستان». ترجمه مجيد و هرام. نشريه بررسی‌های تاريخی. السنة ٤. العددان ٢و٣.
حسين قاسمی، مير منصور شريف. (١٩٩٨م). «نقش زبان فارسی در هند». نشريه نامه پارسی. السنة ٣.
حكمت، علی‌اصغر. (١٩٥٨م). سرزمين هند. طهران: دانشگاه طهران.
حمزةالاصفهانی، ابوعبدالله بن حسن. (١٩٦٧م). تاريخ پيامبران و شاهان. ترجمه جعفر شعار. طهران: بنياد فرهنگ ايران.
خائفی، عباسی وآخرون، رضا. نفوذ فرهنگ و تمدن ايران باستان در كشورهای شبه قاره. مركز مطالعات خليج فارس "النسخة الالكترونية".
دبيرسياقی، محمد. (١٩٨٩م). فرهنگ‌های فارسی وفرهنگ‌گونه. طهران: اسپرک.
ـــــــ (١٩٩٦م). فرهنگ‌های فارسی به فارسی. طهران: آگاه.
دزفوليان، كاظم. (٢٠٠٠م). «فرهنگ‌نويسی در ايران و شبه قاره هند و پاكستان و بهار بعجم». نشريه شناخت. العدد ٢٧.
دهخدا، علی‌اكبر. (١٩٩٤م). لغت‌نامه. طهران: مؤسسه‌ی لغت‌نامه دهخدا بالتعاون مع دار جامعة طهران للنشر.
رياض، محمد. «ادبيات فارسی در شبه قاره هند و پاكستان». هنر و مردم. العددان ١٥٩ و ١٦٠.
سلطانيان، ابوطالب. (٢٠٠٤م). «غزنويان و شالوده‌های فرهنگ ايران در شبه قاره هند». نشريه دانشكده ادبيات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. العددان ٣٦ و ٣٧.
سلطانی، اكرم. «بررسی شيوه‌های لغت‌نويسی در چند فرهنگ معتبر فارسی». نامه فرهنگستان ٢/٩.
سليمی، مينو. (١٩٩٨م). روابط فرهنگی ايران و هند. الطبعة الأولى. طهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
صفا، ذبيح‌الله. (١٩٩٤م). تاريخ ادبيات در ايران. ج ٤. طهران: فردوسی.
ـــــــ (١٩٩٤م). تاريخ ادبيات در ايران. ج ٥. طهران: فردوسی.
علی‌زاده، عزيز. (٢٠٠٤م). «زبان فارسی در هند». چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی. العدد١٣.
فاطمه حسينی، سيده بلقيس. (١٩٩٧م). «ديروز و امروز فارسی. مجله تحقيقات فارسی». دهلی: بخش فارسی دانشگاه دهلی.
فلاح‌رستگار، گيتی. «افسانه زبان فارسی در هند. نشريه جستارهای ادبی». العدد ٢٨.
كوشا، كفايت. (٢٠٠٤م). «مهاجرت هنرمندان ايرانی به هند در دوره صفوی». نشريه آينه ميراث "دوره جديد". العدد ٢٦.

مطيعی‌امین، حسین. (٢٠١٣م). «فرهنگ‌نویسی در شبه قاره و هویت». كليات. السنة ١٦. العدد ٩.

معین، محمد. (١٩٥١م). مقدمة برهان قاطع. ج١. (مقدمه ب: دیگر زبان‌های ایرانی). طهران: لانا.

ــــــ مقدمه لغت‌نامه دهخدا. ج١. طهران: چاپ سیروس.

ــــــ (١٩٧٨م). مقدمه برهان قاطع. مصحح. طهران: امیر کبیر.

نقوی، شهریار. (١٩٦٢م). فرهنگ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان. طهران: وزارت فرهنگ ایران.

ــــــ (١٩٦٠م). «فرهنگ‌نویسی در هند و پاکستان (١)». نشریه ارمغان. الدورة ٢٩. العددان ٤و ٥.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة - العدد الثالث عشر - ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ١٤٦ ـ ١٢٥

روايــات نجيب محفوظ فى ضوء النقــد الاجتماعى مع عناية خاصة برواية "أولاد حارتنا"

عبدالقاسم ترابى*
سيد حسين سيدى**

الملخص

إنّ أىّ أثــر أدبى خاضع فى وجوده وتطوره للظــروف الزمانية والمكانية التى تلعب الــدور البــارز فى ظهوره. ولا يمكن تصــور وجود أثر أدبى خارجهمــا. يعتبر النقد الاجتماعــى محاولــة لإبراز العلاقة بــين المجتمع والأدب فموضــوع علم الاجتماع الأدبى وضع أساسه فى القرن التاسع عشر الميلادى، فقد طرحت شخصيات من مثل مدام دواستال وابيوليت تين وفلاسفة من مثل هيغل وماركس مبادئ كانت التطورات التالية تابعة لها. ولا شــک فى أنّ ظهور الرواية کنــوع أدبى كان تحت تأثير ظروف اجتماعيــة خاصة ومن ثم تأثــر المجتمع بالرواية وبأفــكار الروائيين، فهناک علاقة متبادلة بين الأثر الأدبى وبين المجتمع من حيث التأثير والتأثر.

تحاول هذه الدراســة إلقــاء الضوء على جانب من روايــات نجيب محفوظ فى ضوء النقــد الاجتماعى مع التركيز على رواية أولاد حارتنــا، ذلک أنّ نجيب محفوظ يعد مــن المهتمين بالجوانب الاجتماعية فى آثاره الروائيــة. كما أنّ آثاره الروائية تركت بصماتها على المسار الاجتماعى فى المجتمع المصرى.

المفردات الدليلية: النقد الاجتماعى، الرواية، نجيب محفوظ، أولاد حارتنا.

*. طالب دكتوراه فى اللغة العربية وآدابها، الوحدة الدولية بجامعة فردوسى فى مشهد، إيران.
**. أستاذ فى قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسى فى مشهد، إيران. Tourabii@yahoo.com

التنقيح والمراجعة اللغوية: د. فاطمة پرچگانى
تاريخ الوصول: ١٣٩٢/٩/٢٨ش تاريخ القبول: ١٣٩٣/٣/١٠ش

المقدمة

كانت الثورة المصرية فى مارس عام (١٩١٩م) واستقلال مصر عام (١٩٢٢م) ووضع الدستور إيذانا ببداية عهد جديد فيها لتحقيق الحياة الديموقراطية والأهداف القومية والوطنية. ولعبت هذه التطورات دوراً بارزاً فى الدخول إلى أجواء جديدة فى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية فى مصر وكان الأدباء من المتأثرين بهذه الأجواء حيث انسجموا مع هذه التطورات الاجتماعية بل كان لهم إسهام فى خلق هذه التطورات فى المجتمع من خلال الآثار الأدبية ذات الصبغة الاجتماعية والإنسانية. حيث يمكن الإشارة فى هذا الصدد إلى أدباء من مثل محمد المويلحى ومحمد حسين هيكل وعبدالقادر المازنى ومحمود تيمور وطه حسين وتوفيق الحكيم وعباس محمود العقاد ويوسف السباعى وإحسان عبدالقدوس و ... غير أنّ نجيب محفوظ الذى يعدّ بحق من ألمع نجوم الأدب العربى المعاصر قد استطاع أن يبدع العديد من الآثار التى مرّت بمراحل تاريخية واجتماعية وفلسفية والتى تعتبر نتيجة معرفته العميقة لحياة الطبقات المصرية المتوسطة فى الأحياء المصرية القديمة كالجمالية والعباسية، يسعى هذا المقال إلى الإجابة على بعض الأسئلة منها:

١. ما هى المشاكل التى حاول نجيب محفوظ تسليط الضوء عليها فى رواياته؟

٢. هل نجح نجيب محفوظ فى إبراز هذه المشاكل فى آثاره وما مدى نجاحه فى التأثير عليها؟

٣. ما هى الآثار التى يمكن دراستهما فى هذا السياق وهل ظهر الجانب الاجتماعى فى جميع آثاره؟

٤. وما مدى تأثيرها على الوضع الاجتماعى ؟

نجيب محفوظ فى سطور

لابدّ قبل الدخول فى ثنايا البحث من إشارة عابرة إلى حياة نجيب محفوظ التى لاشكّ فى أنّها كانت مؤثّرة على نتاجاته الأدبية فهناك علاقة متبادلة بين حياة الأديب والمجتمع الذى ينتمى إليه كما مرّ آنفاً. «لقد كانت الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها

الأديب غير ظاهرة فى آثاره فى العصور الكلاسيكية غير أنّها بدأت بالظهور فى العصور الجديدة حيث إنّ الأدباء الكلاسيكيين كانوا فى خدمة الطبقات العليا والأرستقراطية غير أنّ أفراد المجتمع من المخاطبين قد حلّوا اليوم محلّ أولئك الأرستقراطيين.» (فيلك ووارن، ١٩٩٨م: ١٠٣)

مولده ونشأته

«ولد نجيب محفوظ فى حىّ الجمالية بمدينة القاهرة فى ١١ من ديسمبر عام ١٩١١م.» (العنانى، ٢٠٠٢م: ١٩) «وكانت ولادته متعسّرة واستدعى أحد أكبر أطباء التوليد فى ذلك الوقت وهو نجيب محفوظ باشا، فقرّر والداه عبدالعزيز السبيلجى والسّت فاطمة إطلاق اسم الطبيب القبطى الكبير عرفاناً بالجميل.» (سلماوى، ٢٠٠٧م: ٧٥) «فنشأ وعاش فى أسرة متوسطة الحال.» (المهنا، ١٩٩٦م: ١٣) «فى بيئة شعبية يسيطر عليها جوّ دينى صارم وتقاليد اجتماعية محافظة.» (وادى، ١٩٩٠م: ٢١٥) «كانت أمّه سيدة متدينة متحررة إلى حدّ ما، وكانت تصحبه معها دائماً فى زياراتها إلى الأهل والجيران وهكذا رأى كثيراً من مناطق القاهرة.» (الغيطانى، ١٩٨٠م: ٩) «وكان والده موظفاً صغيراً ثمّ تحوّل إلى تاجر.» (طه بدر، ١٩٩٠م: ٦٦) «وكان مثقفاً ثقافة كلاسيكية متوسطة وينتمى سياسياً إلى حزب الوفد وقد أثّر انتماؤه على الكاتب وأبطال بعض رواياته لأنّ نجيب محفوظ كان متعاطفاً مع الجناح اليسارى فى حزب الوفد.» (وادى، ١٩٩٠م: ٢١٦)

لمّا بلغ نجيب محفوظ الثانية عشرة من عمره انتقلت أسرته من الجمالية إلى العباسية وكان لهذا الانتقال تأثير كبير على حياته حيث انضم إلى مجموعة من الصبية قال عنهم «كان أصدقاء العباسية مجموعة متناقضة فيها كلّ النوعيات البشرية من أسماها إلى أدناها فيهم ناس تقلدوا أكبر المناصب المحلية أطباء ومهندسين ومحاسبين ومنهم بلطجية و ... والعلاقة بيننا كانت حميدة.» (الغيطانى، ١٩٨٠م: ١٧-١٨) «النشأة فى أحياء شعبية قديمة "الجمالية والعباسية" تركت بصمات فكرية حادّة فى نفسه انعكس صداها فى كلّ ما كتب لذلك نجد معظم رواياته تدور فى أماكن بعينها، هى منطقة الجمالية فى

حيّ الأزهر ومنطقة العباسية الشرقية.» (وادى، ١٩٩٠م: ٢١٧) «دخل نجيب محفوظ السلك الوظيفى سنة (١٩٣٦م) فى سكرتارية جامعة فؤاد الأول لينتقل إلى وزارة الأوقاف عام (١٩٥٤م) وفى السنة نفسها عمل مديراً للرقابة ثمّ مديراً لمؤسسة دعم السينما فمستشاراً لوزير الثقافة لشؤون السينما حتى أحيل إلى التقاعد.» (طه بدر، ١٩٩٦م: ٦٧) «لم يعرف عن نجيب محفوظ الاشتغال بالسياسة لكنّه كان وفدياً فى اتجاهه العام. يقول نجيب محفوظ: "لم أشترك فى تنظيمات سياسية إنّما شاركت فقط فى النشاط الشعبى كالإضراب والمظاهرات كفرد من جمهور وليس كعضو فى تنظيم".» (المهنا، ١٩٩٦م: ١٩) «تزوّج نجيب محفوظ متأخراً فى عام (١٩٥٤م) عندما بلغ الثالثة والأربعين من عمره وأنجب بنتين هما أمّ كلثوم وعائشة ولم يخرج من مصر إلا مرتين فى زيارتين قصيرتين لليمن ويوغوسلافيا.» (نفسه، ١٩٩٦م: ١٧) «فى مؤتمرات أدبية تعرض لمحاولة اغتيال عام (١٩٩٤م) بطعن فى عنقه على يد شاب لاتهامه بالكفر والخروج عن الملة بسبب رواياته المثيرة للجدل لكنّه نجا من هذه المحاولة ... توفى نجيب محفوظ يوم الأحد ١٦ يوليو عام ٢٠٠٦م.» (سلماوى، ٢٠٠٧م: ٨٦و٨٥)

تعليمه وثقافته

«بدأ نجيب محفوظ تحصيله العلمى فى الكتاتيب ثمّ المرحلة الابتدائية واستطاع أن يتمّ الثانوية وعمره ١٨ عاماً. ثمّ كانت مرحلة التوجه والتخصص فكان اتجاهه أول الأمر إلى الفلسفة فدخل الجامعة المصرية سنة ١٩٣٠م.» (المهنا، ١٩٩٦م: ١٥) وقد أشار نجيب محفوظ إلى العوامل التى دفعته إلى دراسة الفلسفة قائلاً: «بعد أن بدأت أقرأ المقالات الفلسفية للعقاد واسماعيل مظهر وغيرهما وبدأت قراءاتى تتعمّق تركت فى أعماقى الأسئلة الفلسفية ... وخيّل إلى أنّنى بدراستى للفلسفة سأجد الأجوبة الصحيحة، خيل إليّ أنّنى سأعرف سرّ الوجود ومصير الإنسان.» «تركّزت قراءات نجيب محفوظ خلال المرحلة الجامعية فى أغلبها على النواحى الفلسفية ولاقتناعه العقلى الشديد بالاتجاه الفلسفى بدأ ينشر مقالاته الفلسفية والفكرية بدءاً من أكتوبر عام (١٩٣٠م) حتى تخرج عام (١٩٣٤م) ثمّ سجّل بعد التخرج موضوعاً للماجستير مع

الشيخ مصطفی عبدالرزاق عن التصوف فی الفلسفة الإسلامية ثمّ إذا بموهبته الأدبية الكبيرة تسارعه کی تحتلّ مكان الصدارة. يقول عن ذلک: بدأت أكتشف فی نفسی الميل إلی الكتابة الأدبية وهو ميل قديم كنت قد هجرته وحسبت أنّی شفيت وفی أعوام (١٩٣٥م –١٩٣٧م).كتبت القصص بجانب المقالات وأخذت أسارع نفسی فی سبيل التخصص فی صراع أليم مرير انتهی بانتصار الأدب فهجرت كتابة المقالات وتركت رسالة الماجستير بعد أن قطعت فيها شوطا لا بأس به وأيقنت أنّ قلمی لن يسير بعد ذلک إلّا فی الأدب.» (عيد، ١٩٩٧م: ٢٢٤) «تكوّنت ثقافة نجيب محفوظ فی قراءاته الأولی بقراءته قصة بوليسية استعارها من صديق طفولته فی المدرسة الابتدائية واطلع علی الأدب العالمی من خلال كتاب يتناول تاريخ الأدب منذ عصر الإغريق حتی عام (١٩٣٠م) عنوانه "درنک ووتر" وقد أرشده هذا الكتاب إلی قراءة عدد من المؤلّفات الأدبية المختارة لنخبة من كبار الكتاب.» (الشيخ، ١٩٨٧م: ٢٩) «فقرأ الملاحم الهندية واليونانية ولكنّه توقّف طويلاً عند قصص الروس كما اهتمّ بالأدب الفرنسی واستمرّ فی قراءاته الواسعة فی الأدبين الإنكليزی والأمريكی كما قرأ لبعض الكتاب الألمان.» (المهنا، ١٩٩٦م: ١٦-١٧) «وتأثّر فی مجال الشعر بأشعار عدد محدود من الشعراء هم: شكسبير وطاغور وحافظ الشيرازی كما يقول عن تأثير التراث العربی عليه: من روافد قراءاتی الهامة بعض عيون التراث العربی مثل الكامل للمبرد والأمالی لأبی علیّ القالی وكان ذلک بفضل مدرسی اللغة العربية المعممين.» (الشيخ، ١٩٨٧م: ٣٠-٣٤)

نتاجاته الأدبية

«يقسم النقاد المراحل الأدبية التی مرّ بها إنتاج نجيب محفوظ إلی أربع مراحل، هی: أ. المرحلة التاريخية الرومانسية: استهلّ نجيب محفوظ كتاباته القصصية بالرواية التاريخية الحافلة بالمغامرات والحروب وقد اتجّه فيها إلی تاريخ مصر القديمة ونتاجه المشهور فی تلک المرحلة يشمل ثلاث روايات هی: عبث الأقدار (١٩٣٩م) ورادوبيس (١٩٤٣م) وكفاح طيبة (١٩٤٤م) وعدداً من القصص القصيرة.» (المهنا، ١٩٩٦م: ٢١)

ب. الواقعية الاجتماعية: «تشمل هذه المرحلة القاهرة الجديدة (١٩٤٥م)، خان الخليلي (١٩٤٦م)، زقاق المدق (١٩٤٧م)، السراب (١٩٤٨م)، بداية ونهاية (١٩٤٩م)، وختمها بثلاثيته المشهورة: السكرية، بين القصرين، وقصر الشوق التي نشرها من (١٩٥٦م) حتى (١٩٥٨م).» (موسى، لاتا: ٥٥) ج. الفلسفية الدرامية "الرمزية": توقّف نجيب محفوظ عن الكتابة بعد الثلاثية فترة بلغت ٧ سنوات ثمّ أصدر رواية أولاد حارتنا عام (١٩٥٩م) ومن روايات هذه المرحلة اللص والكلاب (١٩٦١م) والسمان والخريف (١٩٦٢م)، ثمّ الطريق (١٩٦٤م)، ثمّ الشحاذ (١٩٦٥م)، وثرثرة فوق النيل (١٩٦٦م)، وميرامار (١٩٦٧م). د. العودة إلى الواقعية: «أصدر نجيب محفوظ في هذه المرحلة الروايات التالية: المرايا، الكرنك، حكايات حارتنا، قلب الليل، حضرة المحترم، ملحمة الحرافيش، عصر الحب، أفراح القبة، ليالي ألف ليلة، الباقي من الزمن ساعة، رحلةابن بطوطة، يوم قتل الزعيم، حديث الصباح والمساء، قشتمر.» (وادي، ١٩٩٦م: صص٢٢٣و٢٢٤) كما أنّ لنجيب محفوظ قصصاً قصيرة منها: همس الجنون (١٩٣٨م)، دنيا الله (١٩٦٢م)، بيت سيئ السمعة (١٩٦٥م)، خمارة القط الأسود (١٩٦٩م)، تحت المظلة (١٩٦٩م)، حكاية بلا بداية وبلا نهاية (١٩٧١م)، شهر العسل (١٩٧١م)، الجريمة (١٩٧٣م)، الحب فوق هضبة الهرم (١٩٧٩م)، رأيت فيما يرى النائم (١٩٨٢م)، التنظيم السري (١٩٨٤م)، صباح الورد (١٩٨٧م)، الفجر الكاذب (١٩٨٨م)، أصداء السيرة الذاتية (١٩٩٥م)، القرار الأخير (١٩٩٦م)، صدى النسيان (١٩٩٩م)، فتوة العطوف (٢٠٠١م)، أحلام فترة النقاهة (٢٠٠٤م).

«كما أنّ نجيب محفوظ كتب مقالات في عدد كبير من المجلات منها المجلة الجديدة الشهرية، ومجلة المعرفة الشهرية، ومجلة الثقافة الأسبوعية، والمجلة الجديدة الأسبوعية ومجلة الأيام.» (ياغي، ١٩٩٩م: ٩٦و١٤٢) «وأنهى مقالاته عام (١٩٤٥م) بثلاث مقالات عن التصوير الفني في القرآن.» (عيد، ١٩٩٧م: ٢٢٧)

الرواية وموقف نجيب محفوظ منها

«يرتبط ظهور الرواية في أوروبا بظهور الطبقة المتوسطة فيها. تعدّ الرواية في أساسها

كنوع أدبى الشكل النموذجى الذى يمثّل المجتمع البورجوازى فهى ملحمة دنيوية سيطر عليها النثر وحطّم قوالبها. إنّ نثر الحياة هو سلطة القوى الاجتماعية المجردة كالابتذال والتحقير ومصيبة الحياة اليومية وتناقضات المجتمع البورجوازى الذى يقف فى مواجهة شعر القلب.» (جان ايو، ٢٠١١م: ٣٢١)

«إنّ الرواية حتى وإنْ حاولنا تقديم تعريف عنها بعيداً عن القيود إلّا أنّها الشكل الأدبى الذى يتشابك أكثر من غيرها مع المجتمع وأفراده اذ إنّ الرواية الناجحة هى التى تدرس علاقة الفرد والمجتمع وهذا هو البعد الاجتماعى الغالب فى اكثر الروايات الناجحة.» (عسكرى، ٢٠١٠م: ٣٥) «وبعبارة موجزة فإنّ الرواية تجربة أدبية تصوّر مجموعة من الشخصيات بواسطة نثر الحياة وترابط هذه الشخصيات فيما بينها لكى تخلق إطار عالم خيالى غير أنّ هذا العالم الخيالى يجب أن يكون مستمداً من الحياة الواقعية بمعنى أنّ حياة شخصيات الرواية يجب أن تكون ممكنة فى عالم الواقع.» (وادى، ١٩٩٤م: ١٧) «لقد قام الأدباء بتقسيم الرواية إلى خمسة أنواع حسب مضمونها وهى: الرواية التربوية أو التعليمية، الرواية الاجتماعية والرواية التاريخية والرواية الخاصة بالمناطق الجغرافية والرواية النفسية.» (شميسا، ١٩٩٧م: ١٥٧-١٥٨)

«أمّا نجيب محفوظ الذى تحاول هذه العجالة دراسة آثاره من منطلق اجتماعى فإنّه بدأ مسيرته الأبية بكتابة المقالات حيث كان اهتمامه منصباً على القضايا الفلسفية التى كان ينشرها فى مجلات مثل "الجديدة" و"المعرفة" و"كوكب الشرق" و....» (بادرستانى، ٢٠١١م: ١٥٤)

«يقول نجيب محفوظ عن الرواية والفنون: إنّ الرواية شكل فنى غير أنّه الشكل الفنى الوحيد الذى يجمع بين المسرح والسينما بحيث تستطيع أن تستخرج منها أنواع الفنون فالرواية تشبه فلماً تجد فيه الفكرة والتحليل والحوار والإخراج والتمثيل والديكور والموسيقى والتصوير بشكل كامل.» (محفوظ، ٢٠٠٦م، أ: ٣٧)

إنّ البنية الفنية التى أسّسها نجيب محفوظ لا تعدّ مؤشراً لدراسة تطوّر الرواية العربية فحسب بل هى دليل يقود إلى دراسة التطور الاجتماعى والفكرى فى مصر الجديدة.

المنهج الاجتماعی فی سطور

«لقد كانت العلاقة المتبادلة بين المجتمع والأدب موضوعاً مثيراً لاهتمام الباحثين فی مجال العلوم الإنسانية منذ أقدم الأيام. وظهرت بواكير الدراسات المتعلقة بالمجتمع والأدب بشكل منهجی مؤطّر بأطر البحث العلمی، فی آثار مدام دواستان. حيث عالجت فيها تأثير الدين والتقاليد والعادات الاجتماعية والقوانين البشرية على الأدب كما درست تأثير الأدب على المجتمع والثقافة. غير أنّ من عرف بمؤسّس علم الاجتماع الأدبی هوايبوليت تين الذی ظهر بعدها. إنّ تأكيد تين على ثلاثية العنصر والبيئة والزمان ودورها فی عملية الخلق الأدبی قد أضفى على دراساته بعداً مادياً لا ينسجم مع الأدب كثيراً.» (عسكری، ۲۰۱۰م: ۷۳)

«غير أنّ علم الاجتماع الأدبی قد تطوّر واستقلّ كفرع علمی جامعی أكاديمی فی القرن العشرين. إنّ فكرة علم الاجتماع الأدبی تستخدم فی اتجاهين مهمّين هما أولاً النظرة القائلة بأنّ عملية الإبداع الأدبی عملية اقتصادية ربحية لـمّا أركانها الثلاثة الانتاج والتوزيع والاستهلاك. ويمكن الإشارة إلى روبراسكاربيت الذی يتبنى هذه النظرية حيث يعالج الظواهر الأدبية من منطلق اقتصادی بحت.» (المصدر نفسه: ٦۲)

«غير أنّ جورج لوكاتش يعد بحق مؤسّس علم الاجتماع الأدبی أو بالأخرى علم الاجتماع عبر الأدب. لقد درس لوكاتش العلاقة القائمة بين المجتمع والرواية وتأثير المعتقدات الفكرية عند الكاتب على مواضيع الآثار الأدبية وأفكارها.» (المصدر نفسه: ۷۰)

«وتلاه لوسيان غولدمان الذی تفرغ لدراسة أفكار لوكاتش ووضع لها مناهج علمية. ففی رأی غولدمان فإنّ الأثر الأدبی ليس إبداعاً فردياً بل هو تمثيل أو تجسيد لأفكار الفئات الاجتماعية التی تحاول عرض أفكارها. وإنّ الأديب أو المبدع إنّما يقوم بإضفاء جانب فنی إبداعی على أفكار الفئة الاجتماعية التی ينتمی إليها.» (المصدر نفسه: ۷۳)

«يدرس علم الاجتماع الأدبی موضوع الشكل وعلاقته ببنيّة المجتمع غير أنّ هناك علم اجتماع المضامين الذی هو من فروع علم الاجتماع الأدبی حيث يدرس الباحث من خلاله المضامين والمحتويات الساسية والاجتماعية والثقافية فيه. كما أنّه يمكن

الباحث من الوصول إلى العلاقة القائمة بين النص الأدبى والاتجّاهات الفكرية الخاصة بالطبقات الاجتماعية التى تنتشر فى المجتمع. يدرس هنرى الاماسنكى الآثار الأدبية من خلال علم اجتماع المضامين حيث يعتقد أنّ تصنيف مضامين الآثار الأدبية وترتيبها يوفّران المواد الأساسية اللّازمة لدراسات علم الاجتماع الأدبى.» (المصدر نفسه: ٦٩)

الفقر والمرأة والفساد فى "القاهرة الجديدة" (١٩٤٥م)

«لقد رسم نجيب محفوظ فى هذه الرواية صورة قاتمة عن الواقع السياسى المشوب بالفساد والفوضى فى مصر. ففى البداية جعل الجامعة مسرحاً لتعبير آراء الشباب البورجوازيين الجامعيين حول المرأة وعن رغباتهم النفسية والروحية. لقد حاول نجيب محفوظ فى هذه الرواية طرح القضايا الاجتماعية ورسم صورة واضحة عن البنية الفكرية للشباب فى تلك الفترة التاريخية حيث تدلّ شخصية محجوب عبدالدايم على البعد الاجتماعى للقضايا كما أنّ شخصية مأمون رضوان تدلّ على الإتّجاه اليمينى وتدلّ شخصية على طه على الاتّجاه اليسارى وترمز شخصية احمد بدير إلى جماعة من الشباب اللامنتمين إلى أىّ اتّجاه ولا يهتمون بعرض فكرة واضحة تجاه ما يجرى. حيث نرى شخصية احمد بدير غارقة فى خضم الحياة العلمية وتحاول تجنب الخوض فى القضايا المتعلقة بالمشاكل الحزبية والسياسية رغم انشغاله بالعمل الصحفى حيث استغل هذه الفرصة لخلق علاقة مع الطبقات الراقية فى المجتمع التى تنشر الفساد وتسبب سقوط الأشخاص وانحرافهم كما حدث ذلك لمحجوب عبدالدايم.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ٤١)

«وتتجلّى شخصية الأب المريض كرمز لجميع الأسر التى فقدت معيلها فى ظل غياب العدالة الاجتماعية. يحاول محجوب نيل وظيفة بشتى السبل التى فرضتها عليه ظروف المجتمع الفاسدة ولكنّ دون جدوى. إنّ عرض قاسم بيك سكرتير مكتب الوزير القاضى بدفع نصف راتبه الشهرى له أو اقتراح الاخشيدى الذى قال له: لا أنت فتى صغير السن أمرد ولا أمّك امرأة جميلة ذات دلال، فما الذى أنا قادر على فعله كل ذلك دليل على الفساد المستشرى فى المجتمع. ونجد بعد ذلك فى القصة أنّ محجوب

عبدالدايم يبيح لنفسه القيام بأىّ عمل لأجل التخلص من الفقر والحرمان بما فى ذلك الدخول فى حالة الفساد وعدم الاكتراث بأىّ مبدأ فى الحياة. يحاول نجيب محفوظ فى روايته الاجتماعية الأولى أن يحوّل الجامعة إلى مركز لتبادل الأفكار بين الشباب البورجوازيين وطرح القضايا المختلفة فيها على أمل أن تتمكن الجامعة من تغيير المجتمع باتّجاهها العلمى والأكاديمى. إنّ شخصية مأمون رضوان التى ترمز إلى التيار الفكرى اليمينى المتمثل فى الإخوان المسلمين والذى يرى أنّ لديه حلّاً لجميع المشاكل وهو حل نابع من الإسلام الذى يراه حلاً لمشكلة العدالة الاجتماعية المفقودة. أمّا شخصية على طه فهى رمز للتيار الفكرى الاشتراكى الذى يستنكر الفساد الاجتماعى ويهتمّ بالطبقات الاجتماعية الفقيرة فى المجتمع غير أنّ نظريته لا تتحقّق فى الواقع فهو يرى الفقر المدقع فى حياة احسان شحاته ولا يدرى كيف عليه أن يواجهه ولكنّه يصرخ دائماً: إنّ الفقر فى الإنسان الفاسد يؤدّى إلى القضاء على العلم والصحة والأخلاق.» (محفوظ، ۱۹۷٤م: ٤٦) إنّ نجيب محفوظ يشير إلى قضايا أخرى فى هذا الأثر حيث يقدّم أسلوباً لجلب الربح عبر شخصية على طه فهو قد أسّس مجلة على أساس القيم الرأسمالية غير أنّها تتحوّل إلى منصة لنشر الأفكار الاشتراكية. وهناك شخصية أخرى تدعى قاسم بيک الذى فُصل عن عمله وكان منعزلاً فى الحياة ولكنّه يعود مرة أخرى إلى الحياة الاجتماعية ممّا يعنى استمرارية الفساد فى المجتمع حيث نرى بديراً يقول: ربّما تخرجه المظاهرات القومية إلى الساحة مرة أخرى غدا وسنراه يجلس على كرسى الوزارة وسوف يبدأ أسلوبه القديم أو يبدأ بأسلوب جديد وسمن عاش سيرى منه ذلک.

السياسة والتضاد بين المجتمعين القديم والجديد فى "زقاق المدق" (۱۹٤۷م)

يتناول نجيب محفوظ فى رواية زقاق المدق تداعيات الحرب ونتائجها على الإنسان حيث يتحدث عن امراة تدعى سنية العفيفى التى كانت قد انفصلت عن زوجها وبعد سنوات من الانفصال عاودت نفسها أحلام الحياة الزوجية بعد مشاهدة أحداث الحرب والشعور بالحاجة إلى الأمان فى ظلّ أسرة وحياة هادئة. وتزوّجت سنية بعد فترة مع شاب كان يبلغ ثلاثين عاماً من العمر لكونه شاباً يافعاً والشاب قد اختارها للتخلص

من مشاكله الاقتصادية. ويتحدث نجيب محفوظ فى هذه الرواية عن الأزمة الاقتصادية الناجمة عن الحرب. فهناك شخصية الدكتور بوشى الذى كان طبيباً تجريبياً للأسنان حيث كان يقوم بسرقة طلاء الذهب الموجود على أسنان الموتى فى المقبرة وألقت الشرطة القبض عليه فى نهاية المطاف. إنّ الرواية تنقل إلينا موضوع انتشار الفقر وأوضاع المجتمع المليئة بالفوضى. يقوم نجيب محفوظ بعد ذلك بتصوير معلّم سيئ السمعة يدعى كرشة يدخل فى الألاعيب السياسية ومن ثمّ فى عالم التجارة لبلوغ مصالحه المادية.

يقول كرشة فى معرض تبريره الخروج من عالم السياسة: «لو كان هدف المتنافسين السياسيين المال والثروة فلاشكّ فى أنّ الناخبين المساكين لا يفكّرون أيضاً إلّا فى المال والثروة.» (محفوظ، ١٩٥٥م: ١٤٧) إنّ انحراف كرشه عن المبادئ الوطنية بعد صموده فى ثورة (١٩١٩م) دليل على استشراء الفساد بسبب الضغوط الاقتصادية.

«ويعترف القارئ بعد ذلك على عباس الحلو وحميدة اللذين يريدان الزواج حيث نراه يخرج من الحارة بهدف توفير المال اللازم للزواج ولكنّه يعود إليها ويدرك أنّ حميدة قد غادرت الحارة. وأخيراً يستطيع أن يجدها لكنّه يعرف أنّها انحرفت عن جادة الصواب وغرقت فى الفساد وتبوء محاولاته لإخراجها من تلك الحالة بالفشل وأخيراً يقتله جندى بريطانى. إنّ محاولات عباس للتصدى لسياسات خرج ابراهيم الفاسدة والذى يستغل بنات المدرسة ويسوقهن للفساد تفشل بالكامل. إنّ شعور حميدة بالجمال والخوف من زواله بسبب الزواج والأمومة والحياة الاعتيادية هو الذى دفعها نحو الاتّجاه إلى طريق أدّت بها إلى الفساد ولم يتمكّن عباس الحلو رغم ما كان يتصف به من الإخلاص فى حبه لها أن ينفذ إلى قلبها إذ إنّ قلبها كان مفعما بحب المال والشهرة.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ١٢١) «إنّ التمتع بالحياة فى الحارة كان كالسياسة المصرية حيث لم تكن تأتى من داخل مصر كما أنّ كرهها لعباس كان يشبه إلى حدّ كبير امتناع السياسة فى مصر من إشراك الناس فى تقرير مصيرهم إذ إنّ الساسة كانوا لا ينتمون إلى مصر فى دواخلهم. إنّ تزامن الانتخابات وما كان يقوم به المرشح إبراهيم حسان لخداع أهل الزقاق مع محاولات فرج إبراهيم لخداع حميدة يشبه إلى حدّ كبير كان

يقوم به السياسيون لتقديم البلاد للانجليز كما كان فرج إبراهيم يحاول سوق حميدة إلى الفساد.» (المصدر نفسه: ۱۲٥)

«إنّ الكاتب ينقل فكرتين مختلفتين عن المجتمع التقليدى والجديد فى هذه الرواية والتى هى نابعة من الصراع القائم بين المجتمعين وبين التقليد والحداثة. إذ إنّ الإبداع الفنى لا يعنى فرداً بعينه وإنّما هو تعبير عن نوع من الوعى الجماعى الذى يسهم الفنان بقوة أكبر من خلقه.» (عسكرى، ۲۰۱۱م: ٥٠) إنّ عينات النساء اللاتى وردت أسماؤهن فى الرواية لسن إلّا نماذج من المرأة المضطهدة تحت الضغط الاجتماعى وهى غير قادرة على أىّ تصرف معقول تجاه ما يجرى حولها وذلک بسبب ضعف التربية والتعليم والوعى والثقافة وما تركته الحرب من آثار سيئة على الإنسان المصرى فى ذلک الزمن كما أنّ الفقر حيّرهم بين الحفاظ على الأصالة الشرقية أو اللجوء إلى الفكر الغربى أو الضياع بينهما.

"روايات بداية ونهاية (۱۹٤۹م) والثلاثية (۱۹٥٦م)" وموضوع النفاق والفارق الطبقى وموضوع دور الأم والحياة الجديدة فيها

تبدأ أحداث رواية بداية ونهاية بوفاة الوالد لتتضح آثار وفاته على الأسرة داخل ذلک المجتمع أكثر فأكثر. إنّ حياة الطبقة المتوسطة فى مصر كانت مبنية على عنصرين أساسيين هما أولاً دعم الأب وثانياً ضمان الدراسة الجامعية.

«إنّ العنصر الأول يساعد على تحقيق العنصر الثانى لذا فإنّ نجيب محفوظ عالج هذا الأمر فى ثلاث روايات متتالية ورغم وجهات النظر المختلفة التى يتمّ عرض هذه الروايات من خلالها إلّا أنّها جميعا تنبع من أساس واحد.» (محمد سعيد، ۱۹۹۹م: ۸۳) «فالقصة تدور حول أسرة محدودة الدخل مكوّنة من خمسة أشخاص أمّا شخوص القصة فهى أبناء الأسرة الذى تدور القصة حولهم يبذل حسن وهو الأخ الأكبر الذى يشتهر بالقوة والمروءة جميع جهوده لمساعدة أخويه حسين وحنين للحصول على وظيفة حكومية والعمل كضابطين فى الشرطة. فهو يعمل فى تجارة المخدرات بمساعدة امرأة سيئة السمعة. أمّا نفيسه وهى شقيقة حسن فتنزلق فى طريق الفساد لأجل مساعدة شقيقها حسنين لبلوغ حلمه فهى كانت تحبّه كثيراً وكانت تبرر عملها بأنّه نوع من

التضحية للأسرة ولكنّ عندما اكتشف شقيقها هذا الأمر أقدمت على الاستحار وذكرت أنّ ما ستواجهه فى الحياة إذا بقيت قيد الحياة سيكون أمرّ من الموت.» (محفوظ، ١٩٧٣م: ٣٢٧)

«أمّا حسنين فيقطع علاقته بجارته بهية بعد أن أصبح ضابطاً بحجة فقر بهية وأنّه إذا ما توفى قبل نهاية عمله فإنّ أبناؤه سيعيشون فقراء كما هو الحال بالنسبة لوالده.» (المصدر نفسه: ٣٢٥) «كما أنّه يطالب أخاه الأكبر الذى دفع جميع نفقاته أن يكف عن عمله لأنّ عمله سيضرّ بسمعته كضابط غير أنّ إلقاء القبض على نفيسه ومطاردة الشرطة لحسن ورفض ابنة احمد بيک طلبه للزواج معها يبدد آماله للدخول فى طبقة اجتماعية جديدة ويسأل نفسه هل إنّه قادر على مواصلة الحياة تحت عبء هذه الآلام كلها فيجيب كلا. إنّه غير قادر على ذلک.» (المصدر نفسه: ٣٨١)

«أمّا حسنين فيمثل جانب العقل والمنطق فى الأسرة فهو ينظر بنظرة واقعية إلى الأمور إذ هو واثق بأنّ هناک ملايين من الناس يعيشون فى حالة مماثلة لحال أسرته حيث يعانون الفقر وتبعاته. إنّ الثلاثية تمثّل نقطة الذروة لإحدى مراحل الكتابة الروائية عند نجيب محفوظ حيث تمثّل المرحلة الاجتماعية بكلّ مواصفاتها كما أنّها تحمل بذور المرحلة الثالثة من الرواية عند نجيب محفوظ فهى نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة. فالثلاثية تصوير للبورجوازية المتوسطة التى طالما اهتمّ بها الكاتب فى آثاره لقد أعطى نجيب محفوظ عبر الثلاثية صورة حيّة ومتكاملة عن القيم والاتّجاهات الموجودة داخل هذه الطبقة محاولاً عدم الفصل بين هذه الأسرة وبين الحركة الاجتماعية ليظهر التأثير المتبادل بينهما.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ١٣٤) «ففى المرحلة الاجتماعية نجده مهتما بإظهار شخصية الأم كشخصيته مفعمة بالحنان والحب والتضحية والتفانى.» (المصدر نفسه: ١٤٩) «وذلک من خلال روايات مثل "ثمن الضعف" و"كفاح طيبة" و"خان الخليلى" إنّ نجيب محفوظ يشير فى رواية قصر الشوق إلى قصر الشدّاد الذى يرمز للثقافة والحضارة والفلسفة والعلم والسياسة والجمال بينما ترمز رواية بين القصرين إلى التخلّف أمّا السكرية فهى استمرار القصة تحت تأثير ثورة اكتوبر (١٩١٩م) وانتشار الفكر الشيوعى فى المجتمع المصرى معالجاً شخصيتى عبدالمنعم واحمد شوكت ابنى

خديجه. فهو من خلالهما يحاول بلورة تيارين فكريين فالتيار الأول ينتمى إلى الإخوان المسلمين أمّا التيار الثانى فينتمى إلى الشيوعيين.» (المصدر نفسه: ۱۵۹) «يقول نجيب محفوظ عن الثلاثية: تروى بين القصرين تطوّر المجتمع استيقاظه من نوم الغفلة لبداية الثورة وفى قصر الشوق نجد دور العوامل الطبقية التى أدّت إلى إفساد الثورة. أمّا السكرية فهى مناداة للتغيير فى مسار الثورات وتطورها بدخول عنصر الشباب فيها بأفكارهم الجديدة.» (فرج، ۱۹۸٦م: ۱۹)

رواية "اولاد حارتنا" والعلم والتقنية ومواجهة المدرستين الرأسمالية والاشتراكية فيها

«لقد دخل نجيب محفوظ مرحلة جديدة من عالمه الروائى بكتابة هذه الرواية فبعد أن اجتاز المرحلتين التاريخية والواقعية دخل فى الجانب النفسى من المجتمع. فبعد أن اعتزل كتابة الرواية لمدّة سبع سنوات كان قد أدرك أنّه لابدّ من تقديم الحلول للناس للخروج من مشاكلهم التى تحيط بهم. إذ إنّ أىّ أديب يرغب فى أن يترك بصماته على المجتمع الذى يعيش فيه فهذا اعزاؤه الوحيد فى الحياة. فهو كان يعلم أنّه إذا كان التأثير الذى سيتركه خفياً غير مباشر فإنّ نتائجه ستكون أعمق بكثير.» (شريعتى، ۲۰۱۰م: ۵۰) «فقد تأثّر فى هذه الرواية من المدارس الرمزية والواقعية والرومانسية مركّزاً على ثلاثة محاور هى الدين والسياسة والجنس. لقد كان الرجل متأثراً أثناء دراساته بشخصيتين هما الشيخ مصطفى عبدالرزاق والأستاذ سلامه موسى الصحفى والمفكر المصرى. فهو يعتبر نفسه مدينا فى أفكاره الاجتماعية لأستاذه سلامة موسى قائلا: لقد ترك تأثيراً كبيراً على أفكارى وجعلنى فى مواجهة موضوعين لم أغفل عنهما لحظة وهما العلم والاشتراكية.» (فرج، ۱۹۸٦م: ۱۷)

«ورغم تعرضه لهجمات المتطرفين المسلمين الإعلامية وتكفيرهم له غير أنّه تابع السير فى طريقه نحو إحياء المجتمع الذى كان يعانى حالة من الركود وإظهار تناقضات المجتمع والفوارق الطبقية والتجاذبات بين العقيدة والمال والوصول إلى مبدأ للعودة إلى الكرامة الإنسانية فهو بالإضافة إلى ذكر جميع مشاكل المجتمع المعاصر فى رواياته

كالصراع بين الفقير والغنى وفساد المجتمع يرى أنّ المواجهة بين المدرستين الرأسمالية والاشتراكية هى أهمّ قضية فى عالم اليوم.» (فرج، ١٩٨٦م: ٨٨) «ويؤكّد أنّ الأنظمة المبنية على الديموقراطية والرأسمالية مدينة فى كثير ممّا لديها للمدرسة الاشتراكية وبالمقابل فإنّ العالم الاشتراكى يتّجه نحو حريّة الفكر والديموقراطية.» (المصدر نفسه: ٨٨) «ورغم تأثير انتماء والده إلى حزب الوفد اليسارى على شخصيته ورواياته وأكّد إيمانه فى ثورة (١٩٥٢م) بمبادئ هذا الحزب السياسية والاجتماعية غير أنّه اعتزل السياسة بعد حين وتظهر آثار هذا الاعتزال فى الآثار التى تركها بعد العام (١٩٦٧م).» (وادى، ١٩٩٦م: ٢١٦)

استعراض لأحداث رواية أولاد حارتنا

«لقد عالج الكاتب فى هذه الرواية ستّ شخصيات أصليّة هى الجبلاوى وأدهم وجبل ورفاعه وقاسم وعرفه. وقسّم الرواية إلى ١١٤ جزءاً. يبدأ الجزء الأول منها بشخصية جبّارة عظيمة الخلق فهى تمتلك الأوقاف كلّها وتدعى الجبلاوى يعيش الجبلاوى فى البيت الكبير الذى يتكون من ثلاثة أدوار وفيه قسم خاص بالحريم. إنّ للجبلاوى زوجات وأولاداً كثيرين غير أنّ أشهر أولاده هم إدريس وعباس ورضوان وجليل وأدهم وقد تزوّج الأخير خادمة إسمها أميمة. لقد قرّر الأب أن يختار مندوباً ينوبه فى إدارة الوقف لجمع الضرائب وكان الجميع يتوقعون دون أدنى شكّ أنّ إدريس هو المرشح الطبيعى لهذا المنصب غير أنّ الجبلاوى اختار أدهم على خلاف جميع التوقعات وذلك لمّا كان يمتاز به من معرفته بالحساب والعلم والأمانة ممّا سبب اعتراض إدريس على والده وطرده فى نهاية المطاف من البيت الكبير ثمّ نجده يندس بين الناس ليصل إلى أدهم ويغربه بالنظر إلى الصندوق الذى يحتوى على أسرار العائلة فى البيت الكبير ممّا يؤدّى إلى طرد أدهم وأميمة من البيت إذ إنّ أميمة كانت تساعده على ذلك وتشجعه. غير أنّ حبّ أدهم لأبيه دفعه إلى بناء كوخ بالقرب من البيت الكبير وأنجب ولدين هما همام وقدرى، كان همام يشبه والده غير أنّ قدرى كان يشبه عمه إدريس. ومن ثمّ نجد أنّ قدرى قتل همّاماً ويشير همّام فى النهاية إلى أنّ أبناء قدرى وهند "ابنة

إدريس" هم الذين انتشروا فى الحارة ويتسببون دوماً فى النزاع فيها وهذا إشارة واضحة إلى أنّ الجميع يعودون فى جذورهم إلى إدريس.» (محفوظ، ٢٠٠٦، ب: ١١٩) إلّا أنّ الجبلاوى يقول لأدهم الذى بلغ الشيخوخة إنّه راض عنه وسيترك إدارة الوقف لأبنائه. ثمّ تبدأ قصة جبل الدين كانوا تحت ضغوط الناظر. ثمّ يسرد نجيب محفوظ قصة قتل جبل لأحد أصحاب الناظر وفراره وتعرفه على البلقيطى وزواجه من ابنته ولقائه بعد ذلک بالجبلاوى فى الظلام ومن ثمّ يقود ثورة يقضى بها على الناظر وأصحابه.

أمّا قصة رفاعة فهى تتحدث عن ثورة سلمية. وكان رفاعه شاباً وسيماً يكره العنف ثمّ خانته زوجته ياسمين وقتله الفتوات فى النهاية حيث يشير الكاتب فى النهاية إلى الشكوک التى أحاطت بمقتله وإلى ما قيل عن أنّ الجبلاوى أخذه إلى البيت الكبير.

أمّا الشخصية الرابعة فهى شخصية قاسم الذى ولد فى حىّ الجرابيع فى ظروف اقتصادية سيئة ويسمع جنب البيت الكبير صوت خادم الجبلاوى الذى يطالبه بالدفاع عن الناس واسترداد حقوقهم ويعلن قاسم دعوته بمساعدة زوجته السيدة قمر التى كانت امرأة غنية ذات جاه. ثمّ يأتى دور عرفه الذى ليس له نسب معروف وكان يرافقه حنش صديقه ويحاول عرفة قراءة وثيقة الجبلاوى المعروفة ويلتقيه فى الظلام ويقتله ثمّ يهرب بعد ذلک ويسمع بعد هروبه بخبر وفاة الجبلاوى غير أنّ سيّدة من البيت الكبير تخبره بأنّ الجبلاوى توفّى بسبب آخر وكان راضياً عنه.

ممّا يشجع عرفه فى طريقه ويكتب أسراره فى كراسة ويسلّمها إلى صديقه حنش وقد ألقى القبض أخيراً على عرفة وتمكن حنش من الهروب وتبعه الشباب لكى يسيروا معه فى طريق الإصلاح عبر سلاح عرفه المسجل فى الكراسة.

نظرة تحليلية إلى رواية "أولاد حارتنا"

«إنّ حارتنا أصل مصر أم الدنيا.» (محفوظ، ٢٠٠٦م، ب: ٧)

«تدلّ هذه العبارة بوضوح على أنّ نجيب محفوظ قد استمدّ أحداث رواياته وشخصياتها من مجتمع كان يلهمه كتابة الرواية ولم يتوان نجيب محفوظ عن تبيين مشاكله وقضاياه فى آثاره. كان الرجل يدخل عصر كل يوم فى ساعة محددة إلى قهوة فى

ميــدان التحرير ليختار أبطال رواياته لذلك فإنّ القاهــرة صورة كبرى عن الحياة فى البــلاد العربية.» (فرج، ١٩٨٦م: ١٩) «لقد اختار نجيب محفوظ فى رواية أولاد حارتنا منطقة واقعة بين الأزهر والقلعة كمسرح لأحداث الرواية فهى حارة قديمة اعتاد نجيب محفوظ أن يســتمر منها موضوع روايته.» (محمد سـعيد، ١٩٩٩م: ١٩٣) لذا فإنّ الحارة رمز للتعبير عن حقائق المجتمع فى إطار شــخصياته القصصية ولكنّ السؤال هو ما هى مضامين رواياته التى لم يتحمّلها المجتمع فوقف أمامها مســتنكراً. إنّ هذه المضامين هى التــى تعكس مدى العلاقة القائمة بين التطورات السياسـية والاجتماعية والثقافية فى المجتمع وبين النص الأدبى الذى يعالج هذه التطورات.

إنّ قارئ رواية أولاد حارتنا يجد نفســه أمام مجموعة من القضايا المتشـابكة فيها ولعــلّ أبرزها قضيــة الجبلاوى منذ بداية الرواية وحتى نهايتها وهناك مشـكلة كبرى تظهــر فى الجزء الأخير مــن الرواية وهى شــخصية عرفة الغامضة. لقــد بدأ الكاتب حديثــه بالجبلاوى ودخل فى وصف أبعاد هذه الشــخصية المتمثلة فى المظهر الخارجى فهى شــخصية تهابها الكائنات، ضخمة الجثــة، عظيمة. كما تحدّث الكاتب عن البعدين الاجتماعى والداخلى لهذه الشــخصية حيث تتحدّد مكانتهــا ببيتها الكبير وانطوائيتها التى تلازمها دوماً. وفيما يتعلّق ببقية الشــخصيات فهناك شــخصية أدهم فهى شخصية تتّصف بالخضوع المستمر للجبلاوى إلّا أنّ هذا الخضوع يشوبه شىء من عدم الإخلاص إذ إنّ أدهــم يخضع فى الوقت نفســه لكلام إدريس المطرود وكذلــك لكلام زوجته ممّا يــؤدّى فى نهاية المطاف إلى طرده هو الآخر من البيت الكبير وتسـتمر معاناة أولاده فيما بعد كمســار طبيعى لمن خالفوا الجبلاوى حســب ما يبدو من أحداث القصة .كما أنّ شــخصية جبل وهى الشــخصية الثالثة المهمة فى الرواية تبدو غامضة إلى حدّ كبير فكان جبل بعد مجموعة من الأحداث المعقدة يحاول إصلاح أمور آل حمدان وإخراجهم مــن الحالة المزرية التــى وصلوا إليها غير أنّ طريقته فى هــذه المواجهة اعتماد العنف واستخدام الأدوات التى أدّت إلى هزيمة أعدائه. الشخصية الرابعة المهمة التى نواجهها فى الرواية هى شخصية رفاعة فهى شخصية هادئة تصطنع الطرق السلمية الهادئة لتنفيذ مــا تريده مــن الإصلاحات ورغم النجاحات التى أحرزهــا رفاعة غير أنّ إصلاحاته

انتهت إلى مايشبه الفشل. أمّا الشخصية الخامسة فهى شخصية قاسم لقد اعتمد قاسم الطرق السابقة التى استخدمها ادهم وجبل ورفاعة جميعاً ونجح إلى حدّ كبير فى تغيير أوضاع الحارة غير أنّ الأمور عادت إلى ما كانت عليه بعد وفاته. إنّ نظرة منا على شخصيات الرواية تدلّنا بكلّ وضوح على أنّ المادة الأساسية للرواية هى مادة مستلهمة من التراث الدينى فشخصية أدهم تمثّل شخصية النبى آدم (ع)كما أنّ جبل يرمز إلى موسى (ع) وكذلك فإنّ رفاعة هو عيسى النبى (ع) كما أنّ قاسم يرمز إلى نبى الإسلام محمد (ص). إنّ الشخصية الأخيرة فى الرواية هى شخصية عرفة التى ترمز إلى العلم والمعرفة. إنّ عرفة ليس له أب ولا أم كما أنّه يقدم للناس ما يجعلهم يتحسّرون على الأيام الماضية التى عاشوها بدونه. كما نسب إليه البعض أنّه تسبب فى وفاة الجبلاوى رغم أنّ الأخبار التى وصلته كانت تطمئنه أنّ الجبلاوى مات وهو راض عنه. لقد فسّر البعض هذه الرواية تفسيراً دينياً مشيرين إلى أنّ نجيب محفوظ كان يريد أن يعلن نهاية الدين فى مصر وفى العالم بعد ظهور العلم فهذا الأمر ليس غريباً كما أنّ هذا الزعم لم يكن جديداً حتى أيام صدور الرواية فقد كان أتباع الأفكار المادّية يعتبرون أنّ التجربة هى الأساس وأنّ العلوم التجريبية قد حلت محل الدين وغيرها من المعتقدات الغيبية وبذلك يكون نجيب محفوظ قد أعلن فى روايته هذه فشل دعوة الأنبياء (عليهم السلام) وانتهاء أمر الأديان فى العالم وانتصار العلم التجريبى ونجاحه فى استقطاب الناس وجذبهم إليه. ممّا جعل نجيب محفوظ عرضة لكثير من النقد اللاذع من قبل التيارات والشخصيات الدينية حيث صدرت كتب عديدة ومقالات فى التنديد بالرواية وبكاتبها .كما حاولت الجماعات المتطرفة اغتيال نجيب محفوظ فى تسعينيات القرن الماضى.

أمّا التفسير الثانى للرواية فهى أنّها كانت إشارة إلى الثورات المتتالية فى مصر وثورات بعينها فى حقب زمنية معينة وبخاصة ثورة يوليو (١٩٥٢م) والملفت للنظر أنّ نجيب محفوظ كان يرى أنّ هذه الثورات جميعها واجهت الفشل رغم ما كان يحمل أصحابها من مبادىء وما يتصفون بها من إخلاص فما المشكلة فى هذه الثورات ولماذا لم تستمر هذه الثورات فى إنجاز أهدافها ومراميها. إنّ نجيب محفوظ يذكر فى نهاية قصة كل شخصية أنّ "آفة حارتنا النسيان" حيث يردّد هذه العبارة فى أغلب هذه القصص

الواردة فى الرواية ممّا يجعلنا ننتبه إلى مشكلة كبيرة وهى أنّ الثورات لا تستطيع تحقيق أهدافها إلّا بشروط وأولها إعداد المخاطبين وإعداد الناس لأهداف الثورة وثانيها تشجيع الناس وتوفير مصالحهم بشكل يجعلهم متمسكين بتلك المبادىء فعرفة قد قدم للناس ما جعلهم يتحسّرون على أيامهم الماضية وبذلك أصبحوا متعلقين بعرفة ومبادئه. كما أنّه لابدّ من تزويد الناس بما هو أهمّ وهو الوعى فعرفة يمثل الوعى والفهم والعلم فإذا تزود الناس بالوعى والفهم الصحيح فإنّ تحقيق أهداف الثورات وديمومتها أمر ممكن وإلّا فإنّ الفشل هو مصير أيّة ثورة. لقد حدثت فى مصر ثورات عديدة منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم وآخرها هى ثورة الخامس والعشرين من فبراير التى أطاحت بنظام حسنى مبارك غير أنّ مسار الأحداث فى هذه الثورة يؤكّد أنّ ماذهب إليه نجيب محفوظ من أنّ الثورات ستواجه الفشل إذا لم يتمّ إعداد الناس لها وتزويدهم بالعلم وتوفير مصالحهم الماديّة كان دقيقاً إلى أبعد الحدود فقد واجهت هذه الثورة الأخيرة ظروفاً صعبة جعلت مصر فى الطريق إلى النفق المظلم الذى لا تعرف نهاياته وهذا ما يؤكّد أهميّة هذه الرواية واستنادها إلى الواقع واستمداد الكاتب أفكاره من واقع الحياة وامتزاجه بتفاصيل الحياة المصرية وقدرته الفائقة على تصويرها من خلال رواياته الرائعة. يقول نجيب محفوظ عن هذه الرواية: أنا لا اكتب إلّا إذا حدث انفصام بينى وبين المجتمع، أى إذا حدث عندى نوع من القلق وعدم الرضا. بدأت أشعر أنّ الثورة التى أعطتنى الهدوء والراحة قد بدأت تنحرف و تظهر عيوبها بدأت تناقضات كثيرة تهزّ النفس، بدأت أشعر أنّ هناك عيوباً وأخطاء كثيرة تهز نفسى وخاصة من خلال عمليات الإرهاب والتعذيب والسجن. ومن هنا بدأت كتابة روايتى الكبيرة "أولاد حارتنا" والتى تصوّر الصراع بين الانبياء والفتوات .... كنت أسأل رجال الثورة هل تريدون السير فى طريق الأنبياء أمْ الفتوات ؟ فقصة الأنبياء هى الإطار الفنى ولكنّ القصد هو نقد الثورة والنظام الذى كان قائماً فقد رأيت طبقة جديدة تنمو وتثرى بصورة غير عادية وكان السؤال الذى يحيرنى هل نحن نسير نحو الاشتراكية أم نحو إقطاع من نوع جديد . ولهذا كانت أولاد حارتنا هى وجدان المؤلف إزاء قضية الحرية المهدورة وهى تعبير عن ألمه العميق لقضية الانتكاس الذى يلحق بأعظم القيم والمبادئ التى

تحقّق الحياة الإنسانية الكاملة للبشر. وهى أخيراً تعبير عن شفقته العميقة على الجموع المطحونة تحت قبضة الطبقة التى تحكم بالسوط والإرهاب.

النتيجة

يتبيّن ممّا ذكر أنّ نجيب محفوظ كان بحق قلب مجتمعه النابض حيث رأينا أنّ رواياته تناولت القضايا الاجتماعية بكلّ دقّة فى التفاصيل بصبغة أدبية فخمة وبلغة فاخرة وقد تبيّن أنّ أهمّ المشاكل الاجتماعية التركيز عليها نجيب محفوظ هى قضايا الفقر والمرأة إصلاح المجتمع ليس بالثورة وتغيير أنظمة الحكم الجائرة وإنّما يتمّ ذلك عبر آليات أخرى من أهمّها توعية الناس وتثقيفهم بسلاح العلم حيث ظهر ذلك جلياً فى رواية أولاد حارتنا وقد نجح نجيب محفوظ فى ذلك نجاحاً كبيراً وثبت من خلال هذه الدراسة أنّ غالبية آثار نجيب محفوظ تناولت القضايا الاجتماعية فى مصر واللافت أنّ روايات نجيب محفوظ تؤكّد أهميّة الأدب ودوره فى توجيه المجتمع بل فى قراءة مستقبله وتوعية الناس باتّجاه الحقيقة والخير والقيم الإنسانية النبيلة.

المصادر والمراجع

اردوبادی، احمد صبور. (١٩٩٤م). عقل و علم در فرهنگ اسلامی. الطبعة الأولى. طهران: انتشارات هدى.

امامی، نصرالله. (٢٠٠٦م). مبانی و روشهای نقد ادبی. الطبعة الخامسة. طهران: دیبا.

بادرستانی، محبوبه. (٢٠١١م). ترجمه و بررسی و نقد رمان دزد و سگ. الطبعة الأولى. طهران: علم و دانش.

تادیه، ژان – ایو. (٢٠١١م). درآمدی بر جامعهشناسی ادبیات «و بنیانگذاران آن گلدمن، لوکاچ، هگل و...». ترجمه محمد جعفر پوینده. الطبعة الثانية. طهران: جهان مهر.

زرینکوب، عبدالحسین. (٢٠٠٩م). آشنایی با نقد ادبی. الطبعة الثامنة. طهران: انتشارات سخن.

سلماوی، محمد. (٢٠٠٧م). نجيب محفوظ المحطة الأخيرة. الطبعة الثانية. القاهرة: دار الشروق.

شريح، محمود وعطيه. جورج (٢٠١٢م). ادبيات معاصر عربی. ترجمه دکتر علی گنجیانخناری و عباس نوروزپور. الطبعة الأولى. طهران: سخن.

شریعتی، علی. (٢٠١٠م). هنر. الطبعة الثانية عشر. طهران: انتشارات چاپخش.

شمیسا، سیروس. (١٩٩٧م). انواع ادبی. الطبعة الخامسة. طهران: انتشارات فردوس.

الشيخ، إبراهيم. (١٩٨٧م). مواقف اجتماعية وسياسية فی أدب نجيب محفوظ "تحليل ونقد". لاط. القاهرة: مكتبة الشرق.

ضيف، شوقی. (١٩٨٣م). نقد ادبی. ترجمه لميعه ضميری. الطبعة الأولی. طهران: اميركبير.

طهبدر، عبدالمحسن. (١٩٩٠م). الرّؤية والأداة "نجيب محفوظ". لاط. لامک: لانا.

عسگری، عسگر. (٢٠١٠م). نقد اجتماعی رمان معاصر فارسی. الطبعة الثانية. طهران: نشر فروزان.

علائی، مشيت. (٢٠١١م). زيبا شناسی و نقد. الطبعة الأولی. طهران: كتاب آمه.

العنانی، سلوی. (٢٠٠٢م). نجيب محفوظ أمير الرواية العربية. لاط. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب القاهرة.

عيد، حسين. (١٩٩٧م). نجيب محفوظ سيرة ذاتية أدبية. الطبعة الأولی. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

الغيطانی، جمال. (١٩٨٠م). نجيب محفوظ ... يتذكر. لاط. بيروت: دار المسيرة.

فرج، نبيل. (١٩٨٦م). نجيب محفوظ "حياته وادبه". الطبعة الأولی. مصر: الهيئه المصريه العامه للكتاب.

فرزاد، عبدالحسين. (٢٠٠٩م). نقد ادبی. الطبعة الخامسة. طهران: نشر قطره.

كفافی، محمد عبدالسلام. (٢٠١٠م). ادبيات تطبيقی. ترجمه دكتر سيد حسين سيدی. الطبعة الثانية. مشهد: انتشارات آستان قدس.

محمد سعيد، فاطمه الزهراء. (١٩٩٩م). سمبوليسم در آثار نجيب محفوظ. ترجمه دكتر نجمه رجائی. الطبعة الأولی. مشهد: دانشگاه فردوسی.

محفوظ ، نجيب. (١٩٧٤م). القاهره الجديده. الطبعة الثامنة. القاهره: مكتبه مصر.

ـــــــ . (١٩٥٥م). زقاق المدق. الطبعة الثامنة. القاهره: مكتبه مصر.

ـــــــ . (١٩٧٣م). بدايه النهايه. الطبعة التاسعة. القاهره: مكتبه مصر.

ـــــــ . ٢٠٠٦م، أ. اتحدث اليكم. لاط. بيروت: دارالعوده.

ـــــــ . ٢٠٠٦م، ب. أولاد حارتنا. الطبعة الأولی. قاهره: دارالشروق الأولی.

المهنا، عبدالله بن محمد بن ناصر. (لاتا). دراسة المضمون الروائی فی أولاد حارتنا لنجيب محفوظ. لاط. لامک: لانا.

موسی، فاطمه. (١٩٩٧م). فی الرواية العربية المعاصرة الأعمال الكاملة. الجزء الأولی. الطبعة الثانية. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وادی، طه. (١٩٩٦م). الروايه السياسه. الطبعة الأولی. مصر: دار النشر للجامعات المصريه.

ـــــ (١٩٩٤م). دراسات فی نقد الروايه. الطبعة الثالثة. مصر: دارالمعارف.

ياغـــى، عبدالرحمن. (١٩٩٩م). فى الجهود الروائية من ســـليم البســـتانى إلى نجيب محفوظ. لاط. بيروت: دار الفارابى.

مواقع الانترنت

http://www.yaheyrouth.com

http://www.ar.wi

تاثیر فرهنگ فارسی بر فرهنگ اسلامی دوره عباسی نخست؛ مطالعه موردی آثار جاحظ

محمدعلی آذرشب
استاد دانشگاه تهران
آذرتاش آذرنوش
استاد دانشگاه تهران
علی اسودی
دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران
Aaswadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ١٣٩٢/٥/١٢ش   تاریخ پذیرش: ١٣٩٢/١١/١

چکیده

دوره عباسی اول عصر شکوفایی فرهنگی و علمی بشمار می‌رود و این مساله نتیجه طبیعی هم‌زیستی مسلمانان از قومیت‌های مختلف و تبادل فرهنگی مثبت میان آن‌هاست و در حقیقت این همراهی و مشارکت فرهنگی در جهان اسلام آن روز، از یک سو و تلاش مسلمانان با قومیت‌های مختلف، در غنا بخشیدن به جامعه اسلامی از طریق مشارکت فرهنگی و علمی، همگی باعث شد تا نیازهای جدید جامعه و ابتکارات این عصر در نتیجه یک تمدن و فرهنگ مشترک خود را بظهور برساند.از میان مؤلفه‌های فرهنگی دخیل و کارآمد در فرهنگ اسلامی جدید، فرهنگ ایرانی بود که بحق نقش بسزایی در این بازه زمانی ایفا کرد و توانست در پیشرفت فرهنگی و علمی آن روزگار خود را به نمایش بگذارد.

نوشته‌های جاحظ سرشار از نمود و ظهور مؤلفه‌هایی است که از فرهنگ ایرانی نشأت می‌گیرد و کتاب‌های او براستی آیینه‌ای از جامعه آن روزگار و تحولات رخ داده بر زبان و فرهنگ جامعه آن روزها می‌باشد که در این پژوهش به ردیابی و توضیح این نشانه‌ها پرداخته‌ایم تا گواهی بر نقش اثر فرهنگ و تمدن ایرانی در بافت فرهنگ اسلامی داشته باشیم.

کلیدواژگان: جاحظ، فرهنگ یکپارچه اسلامی، فارسی، تمدن، علم.

الهامات و اشارات قرآنی در قصیده دوم خاقانی

عباس ماهیار
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
عطاءالله کوپال
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
فریدون کوره‌ئی
دانش‌آموخته دوره دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
Koureeif@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵ش تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۰ش

چکیده

خاقانی (۵۹۵-۵۲۰ق) شاعر معروف پارسی زبان، صاحب قصایدی فخیم و اشعاری پر مغز و پیچیده است و نماینده سرشناس شاعران سبک آذربایجانی قرن ششم محسوب می‌گردد. شعر او سرشار از مطالب علمی، اصطلاحات دینی و دایره المعارف آموزه‌های قرآنی و حدیث است. تسلط او در دانش‌های گوناگون و به کارگیری این دانسته‌ها در شعر و ذهن خلاق و آفرینشگر این هنرمند بزرگ درک سخنش را متکلف و پیچیده نموده. او بسیاری از مفاهیم زهدی و اخلاقی را با بهره‌جویی از احادیث نبوی و آیات قرآنی در شعر خود گنجانده و بدون شک تسلط بر قرآن و تفسیر آن از کلیدهای حل بسیاری از مشکلات ابیات این شاعر ساحر است. در این مقاله تنها به بررسی نحوه استفاده از قرآن و مضامین الهی آن در قصیده دوم دیوان خاقانی پرداخته می‌شود. البته در آغاز توضیحی اجمالی در مورد شاعر، ارتباط او با قرآن و معرفی قصیده دوم با مطلع: (ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا / لا در چهار بالش وحدت کشد تو را)، آورده می‌شود.

کلیدواژگان: خاقانی، قرآن، معراج ، اشاره، تأثیر.

بررسی عقل، حسن، و عشق در دو رسالهٔ سهروردی و فضولی

زهرا پارساپور
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
خدیجه عارفی
دانش‌آموخته کارشناسی ارشد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
Khadijeh_arefi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ١٣٩٢/٩/١١ش تاریخ پذیرش: ١٣٩٣/٤/٣ش

چکیده

عقل، حسن، و عشق از مفاهیمی است که در آثار عرفانی جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. سهروردی در "فی‌حقیقهٔ‌العشق" به مفاهیم انتزاعی چون حسن، عشق، و عقل شخصیت بخشیده و داستانی عرفانی و فلسفی پدید آورده است. پس از او، بسیاری از شاعران و نویسندگان به تقلید از اثرش پرداختند و آثاری مشابه خلق کردند که از آن میان می‌توان به "صحت و مرض" فضولی اشاره کرد. با توجه به شباهت‌هایی که میان این دو اثر در کاربرد عقل، حسن، و عشق وجود دارد، به بررسی و مقایسه این مفاهیم در دو رساله پرداخته‌ایم. فضولی بیشتر معنای عرفانی این مفاهیم را در نظر دارد؛ سهروردی به جنبه فلسفی آن نیز توجه دارد. عقل در این دو رساله، معنایی متفاوت از هم دارد؛ اما حسن و عشق تا حد زیادی مفاهیمی نزدیک به هم دارند.

کلیدواژگان: صحّت و مرض، فی‌حقیقهٔ‌العشق، حسن، عشق، عقل.

نقش آموزه‌های اسلامی در شعر معاصر بحرین

حسن شوندی
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
Hsh50165@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۱ش   تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۲ش

چکیده

تحولاتی که در سال‌های اخیر در منطقه اتفاق افتاد نشان از بیداری اسلامی مردم منطقه دارد. البته برخی نقش تعالیم اسلامی را در این بیداری بر نمی‌تابند و برای قیام‌های منطقه دلایل دیگری بر می‌شمارند.

بی تردید بیداری اسلامی در منطقه با اشغال فلسطین آغاز گشت و پس از آن با درگیری‌های فکری و در ادامه با برخوردهای میدانی بین نگرش‌های گوناگونی که بعضی غرب‌گرا و بعضی گرایش به فرهنگ ملی و دینی داشتند، ادامه یافت. این بیداری به وضوح در ادبیات عرب و نیز در ادبیات بحرین - که این مقاله بدان می‌پردازد - بازتاب دارد. در ادبیات بحرین نیز واژگانی وجود دارد که بر تأثیرپذیری شاعر از تعالیم اسلامی اشاره دارد. وجود الفاظی مانند الله، النبی، القرآن، الرب، المعراج، الشهید، گواه این تأثیر پذیری است.

کلیدواژگان: بحرین، شعر، بیداری اسلامی، فلسطین.

یوسف حسین بکار و نقش وی در تعامل زبان عربی و فارسی

اسماعیل نادری
استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور
Esmailnaderi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ١٣٩٢/٦/٢٨ش   تاریخ پذیرش: ١٣٩٢/١٢/١١ش

چکیده

مهم‌ترین مقوله در ادبیات تطبیقی وجود رابطه ادبی، فرهنگی، و تاریخی بین ملت‌هاست. در عصر حاضر بسیاری از پژوهشگران به دنبال بررسی این روابط در ادبیات فارسی و عربی هستند. در این راستا، محققان عرب بسیاری به ایران سفر کرده‌اند و پیرامون زبان، ادبیات و فرهنگ ایران به پژوهش پرداخته‌اند. در میان این پژوهشگران برجسته که به ایران مسافرت کرده‌اند، می‌توان به یوسف حسین بکار اردنی اشاره کرد. حضور هشت ساله وی در ایران و آشنایی با مرحوم غلامحسین یوسفی سبب شد تا از نزدیک با سرچشمه‌های زلال ادب فارسی آشنا شود. وی آثار فاخر و گران‌بهایی را در خدمت به زبان و ادبیات فارسی تحریر نموده است. یوسف حسین بکار با توجه به مطالبی که بیان خواهیم کرد، توانسته است گامی ارزش‌مند در راستای نشان دادن میزان تاثیر و تاثر دو ادبیات عربی و فارسی از یکدیگر بردارد.

کلیدواژگان: یوسف بکار، ایران، زبان و ادبیات فارسی، غلامحسین یوسفی، ادبیات تطبیقی.

فرهنگ‌نویسی فارسی در دوره مغول هند

زرین‌تاج پرهیزگار
دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن
ایرج مهرکی
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
I.Mehr41@gmail.com
مهدی ماحوزی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن
Zarintaj_parhizkar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۰ش　　تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۴ش

چکیده

عدم حمایت دربار صفوی از ادیبان و هنرمندان، سبب مهاجرت گسترده آنان به شبه قاره گردید. در مقابل استقبال گرم گورکانیان – امپراتوری مغول هند – از فارسی گویان و فارسی نویسان و تمامی ادیبان و هنرمندان ایرانی به این مهاجرت‌ها شدت بیشتری بخشید.

نفوذ فرهنگ ایرانی و زبان فارسی – که زبان رسمی دربار مغول هند بود – سبب شد تا کلیه فنون ادب بویژه فن فرهنگ‌نویسی در این دوره رونق خاصی یابد.

فرهنگ‌نویسی را در هند می‌توان به سه دوره: ۱. قبل از مغول (قرن ۷ تا ۹ق) ۲. مغول (قرن ۱۰ تا ۱۳ق) ۳. پس از مغول یا دوره متاخر (قرن ۱۴ق به بعد) تقسیم نمود. در دوره اول، فرهنگ‌نویسان تنها به جمع‌آوری الفاظ شعری پرداختند و به زبان گفتگو یا مکتوب توجهی نمی‌کردند. لذا فرهنگ‌های تالیف شده در این عهد "جامع" تلقی نمی‌شوند.

جدی‌ترین کار در خصوص فرهنگ‌نگاری فارسی در دوره دوم یعنی امپراتوری مغول صورت گرفته است. بهترین نمونه‌های کمال یافته را در این فن در فرهنگ این دوره – موضوع مقاله حاضر – می‌بینیم. دوره سوم یا دوره متاخر به عهد تسلط انگلیس بر سرزمین وسیع شبه قاره هند و جمع شدن بساط مغول هند اطلاق می‌گردد. در دوره‌ای که سلطه‌گران با جدیت هرچه تمام‌تر به جایگزینی زبان انگلیسی و حذف زبان رسمی فارسی اهتمام ورزیدند.

کلیدواژگان: فرهنگ نویسی، مغول، شبه قاره، صفوی، مهاجرت.

نقد اجتماعی آثار نجیب محفوظ با تأملی بر رمان "اولاد حارتنا"

عبدالقاسم ترابی
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی واحد بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد
سید حسین سیدی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد
Tourabii@yahoo.com

تاریخ دریافت: ١٣٩٢/٩/٢٨ش تاریخ پذیرش: ١٣٩٣/٣/١٠ش

چکیده

هر اثر ادبی در شکل‌گیری و تکامل خود تابع و تحت نفوذ شرایط زمانی و مکانی جامعه بوده و تصور خلق این اثر ادبی در خارج از این شرایط موصوف ممکن نمی‌باشد. نقد اجتماعی تلاش و کوششی در ظهور روابط بین جامعه و ادب است. علم جامعه‌شناسی ادبی در قرن نوزدهم میلادی پایه‌ریزی، و بزرگانی همچون مادام دوستال و ایپولیت‌تِن و سایر اندیشمندان و فیلسوفانی مثل هگل و مارکس، آغازگر و تداوم‌بخش این تفکر و گسترش آن بوده‌اند. بدون شک رمان و داستان‌هایی ادبی تحت تاثیر اوضاع و شرایط اجتماعی خاص ظهور یافته و جامعه نیز متاثر از این افکار و اندیشه در رمان و داستان‌نویسان هستند. از این رو بین اثر ادبی و جامعه یک ارتباط دو سویه و متقابل وجود دارد.

نجیب محفوظ یکی از نویسندگانی است که در آثار خود همواره به زوایای اجتماعی جامعه توجه داشته، این تحقیق با روی‌کرد نقد اجتماعی در برخی از آثار وی، بویژه "اولاد حارتنا" تلاش دارد تا مسائل و مشکلات جامعه را از دیدگاه این نویسنده بررسی و پاسخ دهد که داستان‌هایش نقش تاثیر گذاری را در روند اجتماعی جامعه مصر از خود بر جای گذاشته است.

کلیدواژگان: نقد اجتماعی، رمان، نجیب محفوظ، اولاد حارتنا.